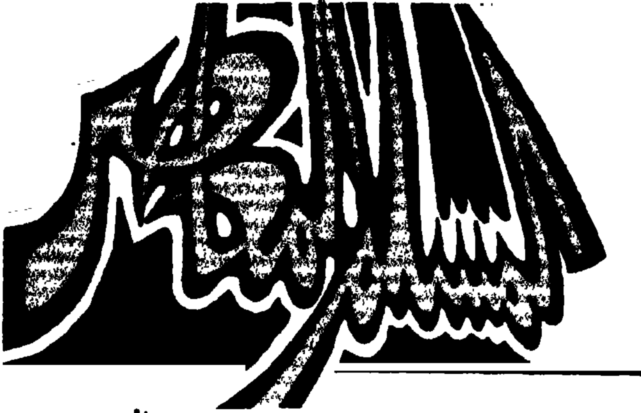
مجـلة



العدد ٣٢

شوال
ذو القعدة
ذو الحجة
١٤٠٢هـ

في هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شئون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد ٣٢

شوال ١٤٠٢ هـ	أغسطس ١٩٨٢ م
ذو القعدة	سبتمبر
ذو الحجة	اكتوبر

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Cote d'Eich - Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : داربحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

الحضارة قبل أن تولد

إن أساس المشكلة في منهج الذين يتناولون بعض أبعاد قضية «التفسير الاسلامي للتاريخ» وربما غيرهم من هؤلاء الذين يعالجون قضية تفسير التاريخ بوجه عام.. انهم يتخطون مرحلة ضرورية، لا سبيل الى تخطيها، عند البحث في المسألة الحضارية. إن بعضهم يتحدث مباشرة عن القوانين التي من شأنها ان تصنع (حالة الحضارة) ومن الشروط والقيم التي يتطلبها جنين الحضارة، حتى يصل الى الوجود قادرا على الحياة والاستمرار لكن الاهم من ذلك ــ في رأيي ــ هو أن نتحدث عن ذلك «الرحم الشرعي» الذي تولد فيه الحضارة، انه ذلك المكان المكيف تكييفا خاصا يمكنه من ان يعطي القوانين والشروط فرصة الفاعلية والايجاب.

ونحن لن نبحث في قضية «النطفة» التي وضعت في الرحم الشرعي، لاننا ــ في اطار التفسير الاسلامي للتاريخ بوجه خاص ــ نؤمن بأن هذه المواد الخام التي تصاغ منها الحضارة، سواء اطلق عليها العلامة مالك بن بني: الوقت والتراب والانسان(١) أو اطلق البعض كالدكتور عماد الدين خليل: التفاعل بين ارادة الله وسننه. وإبداع الانسان وحريته، أو الحوار الدءوب بين الانسان والطبيعة حتى يتمكن الاول من السيطرة على الثانية(٢)!!

سواء هذا أو ذاك فاننا نؤمن بأن هذه المواد الخام إنما هي هبة من الله جاءت لتعطي الانسان القدرة على تحمل مسئولية صناعة حضارته الانسانية على أرض الله، وفي حدود الزمان والمكان المتاحين.

ولا لزوم اذن لنذهب كما ذهب ابن جرير الطبري، وعبدالرحمن بن خلدون، وحتى عماد الدين خليل.. الى البحث في (ميتافيزيقا) نشأة الكون، والارض وخلق آدم.. وانما حسبنا ان ننهج منهجا وسطا، نراه أقرب الى الهدف، فنبدأ قضية ميلاد الحضارة من حيث تولد الحضارة فعلا، أي من نقطة المكان والظروف والمناخ التي يمكن فيها بتأثير قوانين الاحتكاك الحضاري بين المواد الخام ــ أن تولد الحضارة وتخرج الى الحياة قادرة على النمو والاستمرار.

في رحم الحضارة، أي في ذلك البيت المصون العفيف، حيث لا سبيل الى التيارات الخارجية، ولا التأثيرات القوية التي يمكن ان تقضي على النطفة الضعيفة.. في ذلك البيت الذي تقوم على حراسته أعراف وتقاليد وقيم، ووسائل حماية لا سبيل لحصرها.. تستطيع بويضة الحضارة أن تجد الظروف المناسبة لكي تبدأ نموها.

وكما تحتاج النطفة في طريق تحويلها الى مضغة ثم علقة ــ الى جدار تلتصق به، وتعمل مع خلاياه، فتجعل حول الجنين غلافا فوق غلاف (في ظلمات ثلاث)، ولكل غلاف وظيفة محددة، احدها يقوم بالتغذية وتكوين (المشيمة) وثانيها يقوم بالحماية من احتمالات اي تأثير خارجي مفاجيء، وثالثها يتولى تطوير عملية نمو الجنين..

كما تحتاج النطفة الى هذه الظروف الصالحة للوقاية والتطور، كذلك فان (بويضة الحضارة) تحتاج الى (رحم شرعي) مركب هذا التركيب ذاته، بحيث تستطيع الحضارة تكوين خصائصها، وملامحها، وتخطي مراحل ضعفها، حتى تستوي خلقا آخر قادرا على الدخول في مرحلة الميلاد الحضاري.



وتولد الحضارة ــ اية حضارة ــ حاملة معها خصائص نموها تبعا لظروف النمو التي عاشتها في مرحلة وجودها في الرحم.

فمن هنا تحمل الحضارة معها خصائصها الوراثية التي لا تنفك عنها، وكم هو خطير ــ كل الخطورة ــ ان يكون في تكوين الرحم مرض أو قصور. ان هذا يعني ان تولد الحضارة، وفي بنائها القصور والانحراف، وقد يكون العلاج شبه متعذر! ــ امامنا تجربة خطيرة ظهرت في التاريخ بهذا الشكل المشوه فان (المسيح) عليه السلام في حدود المساحة التاريخية التي عاشها والمباديء التي جاء بها انما كان جملة غير تامة، بحيث سمح بعض المؤرخين لانفسهم حتى في التشكك في وجوده التاريخي نفسه، ومن عجب ان الذين تبنوا هذا الشك لم يكونوا من اعداء المسيحية، بل هم من أبنائها المخلصين المبالغين الذين هداهم اجتهادهم الخاطيء الى ان المسيحية نشأت مرتبطة بأسطورة (Christ Myth) مدارها المسيح ــ بوصف ذلك المسيح شيئا يرمز الى الله في علاقاته بالناس ــ وفي اعتقادهم، ومعهم المؤرخ (شفايترز) ودعاة الحركة الكاثوليكية العصرية، وأنصار الايمانية الرمزية ــ أن الاتجاه المسيحي من التاريخ لم يعتمد على أية احداث تاريخية، مما تزعمه العقيدة السلفية التقليدية(٣).

والحق ان المسيح كان يؤمن بطبيعة دوره وحجمه، وهو لم يخدع القلة التي تبعته عن هذه الحقيقة، بل قال لهم:

«لكنني اقول لكم الحق انه خير لكم ان انطلق، لأنه ان لم انطلق لا يأتيكم (المعزّي). ولكن ان ذهبت ارسله اليكم ــ ومتى جاء ذاك يبكت العالم على خطية ــ وعلى بر وعلى دينونة أما على خطية فلأنهم لا يؤمنون لي، وأما على بر فلأني ذاهب الى ابي ولا ترونني ايضا، وأما على دينونه فلان رئيس هذا العالم قد دين، ان لي أمورا كثيرة ايضا لأقول لكم ولكن لا تستطيعون ان تحتملوا الان. وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم الى جميع الحق»(٤)

وقد توالت الاحداث بعد زمن المسيح، بما أضاع هذه المعلومات القليلة التي عرفت عن المسيح، وشوهت المباديء العامة المحدودة التي أريد بها مجرد هداية «خراف بيت اسرائيل الضالة»(٥) وليس صياغة حضارة كاملة ممتدة في التاريخ البشري.

وقد ظهر القصور لكل ذي رأي علمي في

طبيعة تكوين الميسحية الاساسي. ويصور (كرين برنتن) في كتابه الكبير «افكار ورجال ــ قصة الفكر الغربي» هذا التشوه والغموض في البناء الاولى والفطري في الحضارة المسيحية فيقول:

«اننا نتساءل أولا: هل زعم يسوع التاريخي انه ابن الله أو انه الله ذاته؟ لقد لقي رجال الدين المسيحي مشكلات عسيرة في سنوات تكوين الكنيسة في ايجاد حل مرض لما عرف فيما بعد بمشكلات المسيحية في الاناجيل الاربعة. وهي القصص التي رواها (متى ومرقص ولوقا ويوحنا)(٦) ويستطيع المرء اذا اخذ بالتفسير التاريخي الطبيعي لمصادر (العهد الجديد) ان يزعم ان يسوع لم يدع لنفسه الألوهية قط، وان العبارات التي فهم منها هذا انما رويت محرفة أو استعملت مجازا، وان يسوع في الواقع لم يكن يهتم بعلم الدين أو بالديانة المنظمة حقا، وانما كان شديد الاهتمام بحثّ «اخوانه من البشر» على ان يعيشوا الحياة البسيطة فوق الارض، بل لقد غالى بعضهم(٧) فقالوا: ان يسوع كان مزوِّراً عن عمد دجالا يبرىء المرضى بالطبيعة، والمهم في هذا الصدد هو انك اذا عرفت بأن مصادرنا ناقصة وغير دقيقة لا تستطيع ان تستبعد استبعادا كاملا اي تفسير لشخصية يسوع تبدو ممكنة ومعقولة من الناحية الانسانية(٨)!!

فهكذا يصور مؤرخ ومفكر أوروبي المأساة التي تعرض لها جنين المسيحية، وهي في الرحم، بحيث انها ــ في أساسيتها ــ نشأت مشوهة، ومهد هذا لليهودي (شاءول) الذي عرفه الناس باسم (القديس بولس) ان يضيف عناصر ومواد شاذة الى عناصر المسيحية الاساسية(٩) كما مهد هذا للامبراطور قسطنطين ان يشوه ما تبقى من عناصر المسيحية، وأن يمزج بينها وبين كثير من التعاليم الوثنية الرومانية، وذلك خلال مجمع نيقية سنة ٣٢٥م(١٠)

* * *

ومن هنا فلم تنشأ في التاريخ حضارة نستطيع ان نطلق عليها بحق: الحضارة المسيحية، على الرغم من شيوع هذا المصطلح وبخاصة عند ارنولد توينبي ومالك بن نبي، وانما نشأت حضارات ذات نزعات مادية غربية الطابع، عليها قشرة رقيقة من المسيحية تشبه ان تكون «نوعا من الديكور» زين به قسطنطين (روماه) القديمة(١١) كما تزين ــ الحضارة المادية الغربية الحديثة ــ جدرانها المادية السميكة به ايضا.

* * *

فنقاء (رحم الحضارة) وعدم اختلاط العناصر فيه بين اصيلة ووافدة إذاً ــ هو الشرط الجوهري لضمان نمو حضارات ذات خصائص مستقلة ولضمان اضطرادها وانبعاثها المتجدد في التاريخ.

ولعله من المهم في هذا المجال ان نتساءل: كيف يتحقق النقاء والصحة في رحم الحضارة؟ وكيف يمكن سلامة عملية التكوين الاولى للحضارة؟

ونحن نرى ان الاجابة على هذين السؤالين معاً تكمن في تلك المرحلة التي نعتقد اهميتها، وضرورة اسبقيتها، وحتمية تمهيدها لكل حضارة.

وهذه المرحلة كما يمكن البحث عنها، ووجودها، في كل شخصية مبدعة ــ أيضا نستطيع ان نبحث عنها، وان نجدها كذلك في كل حضارة فرضت نفسها على التاريخ.

ونحن نستطيع صياغة هذه المرحلة التمهيدية الضرورية لكل قائد مبدع، ولكل حضارة، في العبارة التالية:

«ان جرثومة الحضارة الجديدة لا يمكن ان تنمو بين الفضلات العفنة التي تبعثرها حضارة سابقة في مرحلة الانهيار. وكما لا يلد الانغماس في الوحل قلبا نظيفا وعقلا مستقيما، فكذلك لا يمكن تحقيق صفاء قلبي أو عقلي وسط أوضاع متردية نفسيا وفكريا».

ولا حل الا (بالاعتكاف)(١٢) أو (الاعتزال والمراقبة) أو بناء (جدار خاص) يحمي الجرثومة الغضة من الانسحاق العاجل أو نقل امراض البيئة، أو حمل بعض خصائصها، أو فقدان النمو الذاتي المستقل»..

د. عبدالحليم عويس

الهوامش

(١) انظر شروط النهضة فصل من التكديس الى البناء.

(٢) انظر التفسير الاسلامي للتاريخ فصل المسألة الحضارية.

(٣) انظر آلبان ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه ١١٩.

(٤) انجيل يوحنا الاصحاح السادس عشر ٧ـــ١٤.

(٥) انجيل متى الاصحاح الخامس عشر ٢٤.

(٦) نلاحظ هنا افتقاد المسيحية لكتاب مقدس تلقاه المسيح نفسه، وروي عنه، وهذا أول باب من ابواب الخلل في مرحلة التكوين والنشأة لميلاد الحضارة.

(٧) من المسيحيين.

(٨) قصة الفكر الغربي ١٧٧، ١٧٨.

(٩) انظر هـ ج ويلز (نقلا عن فتحي رضوان: مع الانسان في الحرب والسلام ص ١٩).

(١٠) انظر ج.م هسي: العالم البيزنطي ص ٩٢ وما بعدها.

(١١) المرجع السابق ص ٢٨ وعرضنا هذا يخالف كثيرا أفكار الاستاذ (مالك بني نبى) عن الحضارة المسيحية، كما يخالف منهج (أرنولد توينبي).

(١٢) أطلق أرنولد توينبي مصطلح الاعتكاف اطلاقا عاما وعابرا في مراحل نمو الحضارة، وهو يسميه (الاعتكاف والعودة) أما نحن فنركز على الاعتكاف في مرحلة نشأة الحضارة، ونعتبر اساس هذه المرحلة وما يليها من طوابق النمو كما استخدمه توينبي فمهمته أقل بكثير من مهمة الاعتكاف في مرحلة النشأة (انظر منح خوري: التاريخ الحضاري عند توينبي ٣٦).

أبحاث

أسلمة المعرفة*

د. اسماعيل الفاروقي
مدير المعهد الدولي للفكر الاسلامي — فيلادلفيا

ترجمة فؤاد حمودة
عبد الوارث سعيد

جامعة الكويت

١ — أعراض المشكلة :—

تقف الأمة الاسلامية اليوم في مؤخرة الأمم، فليس هناك أمة قد تعرّضت في هذا القرن لمثل ما تعرّضت له الأمة الاسلامية من هزائم أو من اذلال.

لقد هزم المسلمون وقتّلوا وسلبت منهم أوطانهم وثرواتهم، بل وأرواحهم وآمالهم.

لقد استعمروا واستغلوا وخدعوا وحوّلوا عن دينهم الى أديان أخرى بالقوة أحيانا وبالرشوة وبالخدعة أحيانا أخرى. ولقد قام أعداؤهم مستعينين بعملاءهم في الداخل والخارج، بصرفهم عن اسلامهم كي يتحولّوا الى علمانيين أو الى عبيد للغرب، وكل هذا حدث فعلا في كل دولة بل وكل ركن من أركان العالم الاسلامي، ورغم أن المسلمين كانوا ضحايا الظلم والعدوان في كل ناحية الا أنهم كانوا أيضا عرضة لتشويه سمعتهم وتلويث سيرتهم أمام الأمم.

ان صفحتهم هي أسود الصفحات في عالم اليوم. ان «المسلم» تصوّره وسائل الاعلام في أيامنا هذه دائما وبشكل مستمر على أنه عدواني مخرّب مخادع مستغل قاس متوحش متمرد أرهابي همجي متعصّب متحجر الفكر متخلّف سقيم الرأي.

ان المسلم محلّ الكراهية والاحتقار من قبل غير المسلمين على اختلاف ألوانهم سواء كانوا متنورّين أو متخلّفين، رأسماليين أو شيوعيين، شرقيين أو غربيين، متحضرّين أومتوحشين....

كما أن العالم الاسلامي في نظرهم ليس الا مكانا للصراع الداخلي والانقسامات والاضطرابات والتناقضات وهو عندهم مصدر تهديد للسلام العالمي ومكان يجمع بين الثراء الفاحش والفقر المدقع وبين المجاعات والأوبئة.

---

* بحث مقدم الى المؤتمر الدولي الأول عن «أسلمة المعرفة» اسلام آباد، ربيع الأول ١٤٠٢ هـ يناير ١٩٨٢ م. والبحث باللغة الانجليزية بعنوان ISLAMIZATION OF KNOWLEDGE

آن العالم الاسلامي في نظر الناس اليوم هو «الرجل المريض» والعالم يراد له أن يقتنع بأن دين الاسلام يقبع وراء كل تلك الشرور.

وممّا يجعل هذه الهزيمة وهذا الاذلال وهذا التشويه الذي يلحق بالاسلام والمسلمين لا يحتمل حقا أن تعداد هذه الأمة الاسلامية يفوق الألف مليون، وأنها تملك أوسع الأراضي وأغناها وأن مواردها الكامنة سواء كانت بشرية أو مادية أو استراتيجية تفوق سواها وأن عقيدتها (الاسلام) دين متكامل صالح ايجابي وواقعي....

وليس هناك شكّ في أن الداء هو في المسلمين أنفسهم وأن العلاج ينبغي أن يأتي من داخل الأمة الاسلامية، ولذا فكل اجراء لا يستهدف ايقاظ وعي المسلم ومن ثمّ تقويم شخصيته واصلاح سلوكه انّما هو اجراء شكلي ظاهري لا يتعدّى الترقيع الذي لا يصل الى لبّ القضية.

ولمّا كان البلاء قد عمّ المسلمين قادة وجندا فان الاصلاح الحقيقي ينبغي أن يكون اصلاحا جذريا وشاملا... يجلي حقيقة الاسلام للجميع و يثير فيهم ارادة التغيير...

ان الهدى هو في الأصل من الله ولكن على الانسان أن يقوم بدوره ثم يكل الباقي الى الله تعالى، فنحن نعلم أن نصر الله يمنح لأولئك الذين ينصرون الله....

«ولينصرنّ الله من ينصره» (٢٢: ٤٠)

«ان تنصروا الله ينصركم ويثّبت أقدامكم» (٤٧: ٧)

وهنا تكمن المهمّة المقدسة للتربية، فليس هناك الا طريق واحد لانقاذ الأمة الاسلامية انقاذا حقيقيا وذلك بتربية الأمة من جديد وعلى أساس الاسلام... وعلى كلّ فليس أمام الأمة خيار آخر. انه الوسيلة الوحيدة الممكنة والمتاحة، كما أنه أقلّ البدائل خسائر وتكاليف. ومع ذلك فان وضع التربية عند المسلمين في أسوأ حالاته رغم التوسّع الهائل الذي تمّ انجازه....

ففيما يتعلق «بأسلمة» التربية (ان صحّ هذا التعبير) فان المؤسسات التربوية الاسلامية التقليدية لم تكن في يوم من الأيام أضعف منها اليوم.

أما المؤسسات العلمانية بمدارسها وكلياتها وجامعاتها فلم تكن في يوم من الأيام أشدّ جرأة ممّا هي عليه الآن في الدعوة الى مبادئها اللادينية، كما أن الأغلبية الساحقة من الشباب المسلم لم تكن في يوم أشدّ افتتانا بهذه المبادىء والدعوات منها اليوم.

ولمّا كان النظام التربوي العلماني قد بدأ ونما تحت الادارة الاستعمارية، فقد احتّل أبعادا هائلة ولم يلبث أن أبعد النظام الاسلامي من الساحة... ان التربية الاسلامية تعتمد في غالب الأحيان على الجهد الفردي ولا سبيل لها الى الحصول على نصيب من الاعتمادات المالية العامة وحيثما توفّرت هذه الاعتمادات المالية فان مطالب العلمانية تفرض نفسها باسم التجديد والتقدمية والتطور، وهذا يؤدي عادة الى تقسيم المنهج الى شعبتين متعارضتين بل ومتناقضتين يسمّون الشعبة الأولى «التربية الاسلامية» والثانية «التربية الحديثة» معتبرين الأزهر هو النموذج

التقليدي، فأما الشعبة الاسلامية من المنهج فتبقى على حالها دون تغيير بدعوى المحافظة والثبات من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن العلمانية تخطط لابعاد الاسلام عن الاحتكاك بالواقع وبكل ما هو حديث حتى لا يكون خريجو المعاهد الاسلامية منافسين أو أندادا لخريجي المعاهد العلمانية، وهذا أمر قد خطط له المستعمر بكل تدبّر واحكام.

أما الدفعة الكبرى للعلمانية فقد جاءت بعد الاستقلال حيث تبنتها الدولة على أنها هي طريقتها وخطها، فوجّهت الاعتمادات المالية العامة اليها بل وزادتها علمانية على علمانيتها بدعوى الاستقلالية أو القومية... ان سيادة قوى التغريب والعلمانية وما يستتبع ذلك من بعد عن الاسلام عند المدرّس وعند الطالب كل ذلك لا يزال يعمل عمله في الكليات والجامعات بكل قوة ولم يقم أحد بأي عمل يكبح جماح هذا الانحراف...

ان الوضع في الحقيقة أسوأ الآن ممّا كان عليه أيام الاستعمار...

فقد كانت هناك حينئذ روح المقاومة والسعي وراء التحررّ ووراء الحلّ الاسلامي تفعل فعلها في نفوس غالبية الناس. أما اليوم فقد حلّت محلّ هذه الروح روح الاستخفاف وعدم الاكتراث والبلادة وعدم الثقة في جميع القيادات وهو أمر يرجع في معظمه الى الوعود المتكررة التي تبذل ثم يتبيّن الناس كذبها، كما يرجع الى القدوة السيئة لهؤلاء القادة الفاسدين الذين لا خلاق لهم...

والنتيجة لذلك كله ضياع الاتقان في كل حقل وفي كل مجال حتى أصبحت سفينة الأمة الاسلامية تغوص في كل يوم أبعد من سابقه...

ولا توجد حكومة مسلمة ولا أدارة جامعة ولا منظمة خاصة تقوم بشيء في سبيل رفع معنويات شبابنا المنهارة وانقاذهم من هذه «التربية» التي لا تزال تسلخهم عن اسلامهم وعن اخلاقياتهم..

ان برامج الانشاءات الضخمة في الدول الغنية وما يستتبع ذلك من توسّع في الطلبة والكليات والامكانات... كلها تخدم أهداف العلمانية ولا نكاد نجد نسبة ولو قليلة من هذه الاعتمادات لتطوير مضمون التربية الاسلامية أو «تحديثها» بالمعنى الحقيقي للكلمة أو تنمية مالدى الطلاب من وعي اسلامي وملكات...

وفي كل مكان نجد أن نموذج التربية الغربي هو الهدف الذي يتسابق اليه الجميع في سرعة مذهلة..

ورغم كل الدعاوي العريضة فان المحصّلة النهائية ليست في الواقع هي النموذج الغربي بل مجرد صورة مشوهّة منه... ان النموذج الغربي في التربية لا يختلف عن النموذج الاسلامي — من حيث وجود تصوّر معيّن وعزيمة تدفع لتحقيقه ،، وان كان التصّور الاسلامي مباينا في طبيعته للتصوّر الغربي.

فالمباني والمكاتب والمكتبات والمعامل وفصول الدراسة والقاعات التي تسع الكثير من الطلاب والأساتذة ليست الا معدات وأدوات مادية لا تغني شيئا اذا لم يكن وراءها تصوّر معيّن، ومن طبيعة التصوّر أنّه لا يمكن أن يستورد أو يقلّد وانّما الذي يستورد هو الأدوات والمعدات المادية، ولهذا السبب فان المسلمين في

مدى قرنين من الزمان تقريبا سادت فيهما التربية الغربية العلمانية لم يستطيعوا أن ينتجوا شيئا يوازي في الابداع أو الامتياز ما في الغرب ـ لا مدرسة ولا كلية ولا جامعة... ولا جيلا مميّزا من العلماء والدارسين...

آن مشكلة الانخفاض في مستوى مؤسسات عالمنا الاسلامي والتي لا نجد لها حلاً هي النتيجة الحتمية لفقدان التصوّر الاسلامي..

آن البحث عن المعرفة كي يكون بحثا أصيلا لا بد أن تكون وراءه روح تدفعه، وهذه الروح لا يمكن أن تستعار أو تستورد وانّما تتولدّ من تصوّر واضح عن الانسان والكون والحقيقة، أي من الدين... وهذا هو الأمر الذي تفتقده التربية الاسلامية اليوم.

ان قياداتنا بحكم طبيعتها لا يوجد لديها التصوّر الذي لدى الرجل الغربي، كماأنها لجهلها وخولها وعدم اهتمامها لا تتبنّى التصوّر الاسلامي.. ولذا فالتربية عندنا يوجهها أقوام غير مستنيرين، يحيون دون ثقافة حقيقية ودون قضية..

انظر الى المثل الأعلى للمدرس في جامعاتنا الاسلامية.. الأستاذ الحاصل على الدكتوراة من احدى الجامعات الغربية: لقد تعلّم في الغرب وتخرّج بمعدل متوسط أو دون المتوسط، ولمّا كان قد حرم في السابق من وجود الدافع الديني فان رحلته في طلب العلم لم تكن بالطبع في سبيل الله، بل لأهداف مادية أنانية أو في أحسن الأحوال قومية، وهو لم يحصّل كل المعارف التي كانت متاحة له في الغرب ولم يتفوّق على اساتذته الغربيين في مجالهم، بل ولم يهضم ما تعلّمه أو تمثّله أو اعاد تقييمه في نطاق التصور الاسلامي للمعارف والحقائق كما فعل اسلافه الذين اغترفوا من علوم قدماء اليونان والهند وفارس ثم تمثّلوها وطبعوها بطابع الاسلام..

بل ان كل ما حدث هو أن هذا الاستاذ اكتفى بالنجاح والحصول على الدرجة العلمية وبأن يحصل لدى عودته الى بلده على مركز اجتماعي يهيىء له الثروة والرفعة، ويكفيه ما قرأه من كتب أثناء الدراسة فلم يعد لديه الآن الوقت او الطاقة أو الدافع لكي يزيد من نطاق معلوماته، كما أن ظروف المعيشة وظروف العمل في بلده لا تزيده الاّ تشتتّا وبعدا عن هذا الهدف، أما طلبته فمن الطبيعي أن يتخرجوا على يديه وهم اقل كفاءة وأقل شغفا بمهمتهم، فان المثل الأعلى الغربي بالنسبة اليهم يتباعد ويتضاءل ويهبط المستوى تدريجيا حتى تصبح التربية عندنا مجرد صورة مشوهة لصورتها الأصلية في الغرب..

ان المواد والمناهج التي تدرس هي نسخ معادة ممّا يدرس في الغرب مع خلوّها من التصوّر الذي يشكل القوة الدافعة وراءها في بلادها الأصلية، وبدون هذا التصور تصبح هذه المواد والمناهج من عوامل الضعف.. وهذه المواد والمناهج الخالية من الروح تصبح ـ بشكل لا شعوري ـ ذات تأثير سيء معاد للاسلام على الطالب حيث أنها تقوم كبدائل معادية للمناهج الاسلامية لا مجرد عوامل تحديث..

انها تجعل من خريج جامعاتنا في العالم الاسلامي انسانا شديد الغرور مع ضحالة معارفه وسذاجة تفكيره..

وهكذا فان مجرد امكانية تفوّق الطالب المسلم في هذا النظام الغربي تصبح غير واردة،

لأن مثل هذه الامكانية تتطلب ادراكا شاملا لمجموع المعلومات في مجال معين مع قوة دافعة تحثّه على ان يستوعب هذه المعلومات ثم يتخطاها و يزيد عليها .. ووجود الدافع القوي لا بد منه لتحقيق هذا الادراك الشامل، كما أن هذا الادراك الشامل لن يتحقق الا بوجود قوة دافعة مسيطرة، وهي مسألة لا يمكن ان تتولد أو تنشأ الا حين يكون صاحبها ملتزما بقضية يؤمن بها، والقضية التي يمكن ان يؤمن بها المسلم حقيقة لا تكون سوى الاسلام. فاذا فقد المدرس المسلم الذي درس في الغرب الايمان بهذه القضية عجز عن الاستيعاب الشامل للمعلومات المتاحة فلا يستطيع هو وأضرابه كأساتذة في الجامعة ان يمنحوا أيّا من مستلزمات التفوق لطلابهم، وانّما يقنعون في معظم الأحوال بترجمة واستنساخ ما حصّلوه، وهو ضئيل ولذا فقد كتب على طلابهم ان يكون أداؤهم وانجازهم ضئيلا كذلك..

ان كون الأساتذة في جامعات العالم الاسلامي لا يسيطر عليهم التصوّر الاسلامي ولا تحفزهم قضية الاسلام هو بلا شكّ المأساة الكبرى للتربية الاسلامية..

ان الطلاب في كل أنحاء العالم الاسلامي يدخلون الجامعات ومعرفتهم بالاسلام لا تزيد على المعلومات القليلة التي يحتمل ان يكونوا قد تلقّوها في بيوتهم بالاضافة الى ما تلقّوه في المدرسة الابتدائية أو الثانوية.. ومن الواضح ان هذا كله لا يخلق تصوّرا للاسلام أو احساسا بالالتزام بقضية الاسلام.. اذن فالطالب المستجد يدخل الجامعة وهو (من ناحية المفاهيم ومبادىء الايديولوجيات) كصفحة بيضاء.. قد يأتي ولديه بعض العواطف والأحاسيس ولكنه بالتأكيد خلو من المبادىء والأفكار المحددة، وهذه العواطف ان وجدت، سرعان ما تنهار اذا ووجهت بما يقدمه له «العلم» في مجالات التخصص على أنه «افكار» و «حقائق» وليس لديه طبعا تصور اسلامي واضح او سلاح فعّال يستطيع به أن يواجه هذه الهجمات الفكرية المتتابعة، فاذا استطاع ان يتخرّج قبل ان يكون ملحدا راسخا في الحاده أو علمانيا أو شيوعيا فسنجد أن الاسلام عنده قد اصبح مجرد ارتباط عاطفي شخصي بأسرته وببعض الأفراد من حوله، اما الاسلام كمبدأ نابض بالحياة، الاسلام الذي يواجه كل مشكلة بأفضل الحلول العملية، فهؤلاء لا يدرون عنه شيئا ، لذا سرعان ما يخسرون معركتهم الفكرية (الايديولوجية) دون قتال كما خسرها جنود المماليك المصريون حينما واجهوا بسيوفهم ورماحهم جنود نابليون المزودين بالمدافع الرشاشة..

انّ التصوّر الاسلامي لا يدرس في أي مكان من العالم الاسلامي لجموع الطلاب كما يدرس التصوّر الأميركي لطلاب المدارس الثانوية في اميركا، ولا توجد جامعة في العالم الاسلامي كله تعتبر دراسة هذا التصوّر الاسلامي جزءا أساسيا اجباريا على جميع طلابها...

٢ ـ الواجب المطلوب : ـ

ان من يحتج بأن هذا التصوّر الاسلامي يدرس في بعض الكليات الاسلامية أو بعض الأقسام العلمية يدل بقوله هذا على أنه لم يستوعب ما قلناه هنا كما أنه لا يحيط بمفهوم الاسلام..

ان التصور الاسلامي لم يقصد به أن يكون لأهل الاختصاص فقط، كما أنه لا يعنيهم وحدهم بل هو للناس وللبشر كافة، والقصد منه أن يرفع كل من يتملكه هذا التصور الى مستوى أرقى في الوجود..

ان الاسلام يستنكر كل تقسيم للبشر الى رجال دين ورجال دنيا على أنه يطالب كل الناس بمعرفة الحق والالتزام به والدعوة اليه، وهذا التصور الاسلامي مطلوب لحماية الناس جميعا من المبادىء والأفكار الزائفة المشؤومة التي تغزو عقولهم، وما لم تتهيأ لكل فرد الحصانة من هذه الأمراض فستكون الأمة كلها هي الضحية.. زد على ذلك أن الاسلامي نظام عام شامل فلا بد للتصور الاسلامي الصحيح أن يتناول مظاهر النشاط الانساني جميعا سواء كان نشاطا بدنيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو ثقافيا أو روحيا.. انه ليس دينا أخرويا فقط يقتصر على بحث أمور اللاهوت ويدع ما لقيصر لقيصر كما هو الحال في المسيحية أو البوذية، فليس هناك ما يمكن أن يعمل او يقال في أي متجر أو مصنع أو منزل أو مسرح أو حقل، ومن باب أولى في أي صف أو معمل في جامعة الا والاسلام يتعرض له ويعتبره من اختصاصه..

ان التصور الاسلامي يعتبر مبتورا مقطع الأوصال — ومن ثمّ يعتبر ميتا — اذا أخذ به في كلية واحدة فقط.. ان المفروض أن يكون هو المبدأ الأول المسيطر في كل فرع من فروع المعرفة...

هذه اذن هي المهمة المطلوبة من كل رجال الفكر والقادة المسلمين، أن يعملوا على اعادة صياغة كل ميراث البشرية العلمي من جديد من منطلق اسلامي. ان التصور الاسلامي لن يوجد حقيقة ما لم يكن تصوّرا لشيء ما.. للحياة والحقيقة والكون وهذا المضمون هو هدف الدراسة في فروع المعرفة المختلفة..

ان اعادة صياغة العلوم في ضوء الاسلام هو ما نعنيه بكلمة «أسلمة» العلوم، ونعني بها اعادة صياغة المعلومات وتنسيقها واعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها وتقييم الاستنتاجات التي انتهى اليها واعادة تحديد الأهداف على أن يكون كل ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصور الاسلامي وتخدم اهداف الاسلام..

وللوصول الى ذلك الهدف لا بد لقضايا الاسلام الأساسية — وأعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة البشرية ووحدة الحياة، والايمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والانسان وتسخير الكون للانسان، وعبودية الانسان لله — لا بد لهذه القضايا كلها أن تحل محل التصورات الغربية وأن يتحدد على أساسها كيفية ادراك الحقيقة وتبويبها.. ولا بد لقيم الاسلام أيضا — وأعني بها استخدام العلم لسعادة الانسان، وتفتح ملكات الانسان دون عوائق، واعادة النظر في العلاقات القائمة بين أنواع المخلوقات بما يجسّد الحكمة الالهية في خلقها، وبناء الثقافة والحضارة، وبناء منارات انسانية بارزة في العلم والحكمة والبطولة والفضيلة والتقوى والطهر — على قيم الاسلام هذه أن تحل محل القيم الغربية فتقوم هي بتوجيه النشاط العلمي في كل مجال...

ان هذا الواجب هو أنبل الواجبات على الاطلاق وهو أسمى تحقيق لارادة الله وهو

أساس كل فضيلة.. ان الديانات العالمية والرأسمالية الغربية والشيوعية لم تنشأ وتتطور وتحقق انجازاتها دون أن يكون وراء ذلك فكرة وقضية تنفخ الروح في المؤمنين بها وتدفعهم الى العمل، فأقل ما يجب ان يقال هنا أن على المسلمين أيضاً أن تكون لهم قضية يؤمنون بها تكون حافزاً لهم اذا أرادوا أن يتحولوا من متأثرين بالتاريخ الى مؤثرين فيه. غير أن الاسلام ليس مجرد مذهب أو مبدأ يتساوى مع هذه المذاهب التي نتحدث عنها، فهو لا يتقدم بدعواه على أساس أن ما لديه هو اعتقاد خاص به وتجربة شخصية تخص صاحبها يمكن أن يؤمن بها الانسان أو يرفضها على نحو اعتباطي. ان الاسلام دعوى منطقية ضرورية ذات خطورة وأهمية كما أن له فعاليته على نطاق عالمي.. انه دعوى ملزمة للبشرية، من حقه أن تعترف به البشرية وتذعن له.. اما اعتباره دعوى منطقية فالسبيل الوحيد لمواجهته يجب أن تكون بمنطق مقابل وهو أمر ينبغي على الملتزمين بالاسلام أن يرحبوا به ثم يواجهوا الحجة بالحجة..

ان كل جزئية من جزيئات الاسلام وكل علاقة له بفرع من فروع المعرفة ينبغي ألا تقبل دون برهان مقنع.. أما بعد أن يثبت التصور الاسلامي جدارته من خلال البحث الدقيق بحيث يظهر الأمر واضحا مجسّدا لكل ذي عينين فعندئذ لا يكون رفضه ولا مقاومته الا نتيجة الغباء والحقد.. فأما الغباء فهو من سمات الجهلاء وفاقدي العقل، وأما الحقد فهو من طبيعة العدو المتحامل، وكلاهما يشكّل ما يسمّيه الاسلام «الجاهلية»...

انّ ممّا يؤسف له حقا أن العالم الاسلامي لا يزال خاليا من مركزعلمي يتم فيه البحث والتفكير على هذا المستوى العالي، والمطلوب وجود جامعة تعتبر مركز قيادة للفكر الاسلامي تتم فيها «أسلمة» جميع فروع المعرفة كما يتم فيها تقييم كل شيء في حجرات الدراسة وفي الحلقات والبرامج الدراسية سواء للطلاب أو الخريجين.. وقبل أن يتم التعاون المشترك بين الجامعة الاسلامية في اسلام أباد وبين المعهد العالمي للفكر الاسلامي لم يكن أي معهد تربوي في العالم الاسلامي كله قد حرّك اصبعا في سبيل «اسلمة» العلوم أو في سبيل انتاج كتب دراسية اسلامية تستعملها الكليات في فروع المعرفة المختلفة أو في سبيل انتاج وسائل البحث اللازمة لاخراج هذه الكتب الدراسية..

ومع ذلك فلا زلنا نسمع في كل مكان من العالم الاسلامي عن الحاجة الى «اسلمة» التربية برجالها ومؤسساتها وكتبها الدراسية..

ولا نكاد نجد على المستوى الرسمي (حيث تكمن القدرة على اتخاذ القرارات) الاّ الكلمات الجوفاء التي تصدر اما عن الجهلاء أو عمّن يريدون تضليل الجماهير..

انّ اشقّ ما في الأمر هو عملية «أسلمة» العلوم وبالتحديد أسلمة فروع الدراسة المختلفة أو لعل الأفضل أن نقول انتاج كتب دراسية جامعية تعاد فيها صياغة ما يقرب من عشرين من فروع الدراسة لتتوافق مع وجهة النظر الاسلامية.. والى يومنا هذا لا نجد مسلما قد تدبّر في هذا الشأن بما يكفي لادراك متطلباته أو تفصيل اجراءاته وخطوله التأسيسيه.. انّ كل ما فكّر فيه المصلحون عندنا في السابق هو

احراز ما لدى الغرب من علم وقوة دون أن يكون لديهم مجرد الادراك لما بين العلوم الغربية والتصور الاسلامي من تعارض.. انّ جيلنا الحالي هو أول من اكتشف هذا التعارض كما عايشناه في نطاق حياتنا الفكرية، الاّ أنّ العذاب الروحي الذي فرضه هذا التعارض على ذواتنا دفعنا الى أن نستيقظ فزعين ونحن نشعر تماما بأن الروح الاسلامي تُغتصب أمام اعيننا في جامعات العالم الاسلامي..

لهذا نهضنا نستحثّ العالم الاسلامي على التحفّز لمواجهة الخطر، ونسعى لأول مرة في التاريخ لاحكام خطة تكبح جماحه وتقاوم آثاره، وتدفع التربية الاسلامية من جديد في مجاريها الأصلية لكي تحقق اهدافها المقدّرة..

٣ ــ نحو ايجاد حلّ : ــ

المهمة الأولى : ــ

انّ أوّل شرط لازم لتحقيق المهمة هو الوعي بأبعاد المشكلة والالتزام بمعالجتها ، ولا يمكن الافتراض بأن هذا الوعي المطلوب سيتوفر لدى جميع أفراد النخبة المثقفة في العالم الاسلامي فلا بد اذن من غرسها وتعهدها حتى يشارك أكبر عدد ممكن منهم في تحقيقها..

وهذا الوعي الذي نتحدث عنه ليس حكرا على المسلمين الحاصلين على درجات الدكتوراة من جامعات الغرب، فهناك احتمال كبير أن يكون لدى الحاصلين على هذه الشهادة من جامعات اسلامية مستوى من الوعي نتيجة المواجهة بين ما لديهم وبين (الايديولوجيات) والأفكار الوافدة التي تغزو عقول المسلمين، غير ان الشرّ الوافد في الايديولوجيات والأفكار الغربية لا بد وأن يبقى بالنسبة اليهم سرّا خفيا مبهما لكونهم لم يتضلّعوا في فروع الدراسة الغربية.. فقد يدركون وجود هذا الشرّ وقد يتمكّنون من قياس آثاره غير أن طبيعته وعلاقته بفروع المعرفة المختلفة لا بد وأن تفوتهم..

ولا يمكن أيضا أن نفترض وجود هذا الوعي الذي نتحدث عنه لدى جميع الحاصلين على شهادات الدكتوراة من الجامعات الغربية : بل انّ معظمهم في الحقيقة يشكّلون لبّ المشكلة التي نسعى لحلّها..

فهم الذين يقومون دون وعي منهم بعملية تشويه (نقض) الاسلام التي تحدثنا عنها فيما سبق.. أمّا اولئك الذين أنعم الله تعالى عليهم منهم بنعمة الالتزام بالاسلام كنظرية عالمية شاملة فهم الذين يعانون آلام الوقوف على حافة الهوّة الفاصلة بين ما تعلّموه وبين ما يؤمنون به..

انهم الشهود الاحياء على الجرائم الفكرية والروحية التي تقترف على الدوام ضد روح الاسلام وضد التصور الاسلامي..

اذن فالمهمة الأولى هي تجلية هذا الوعي وتقويته، وهذا أمر يمكن انجازه باتّباع الخطوات التالية : ــ

الخطوة الأولى : تقسيم فروع الدراسة : ــ

ان فروع الدراسة على الوضع الذي هي عليه الآن في أحسن حالاتها تطوّرا في الغرب تحتاج الى أن تقسّم الى أبواب وقواعد ومناهج ومسائل وبمواضيع، وهذا التقسيم يجب أن يعكس محتويات كتاب دراسي ممتاز يتناول مناهج هذا الفرع ومجالاته، أو بمعنى آخر محتوى مقرر في الفرع يتوجب على طلاب

الدراسات العليا أن يكونوا قد درسوه واستوعبوه.. ولا يكفي أن يصاغ هذا التقسيم في تعابير اصطلاحية أو عناوين أبواب وفصول، بل لا بد وأن تصاغ على شكل جلي توضّح ما تعنيه التعابير الاصطلاحية وتفسّر الأبواب والقواعد والمسائل والمواضيع الكلية لهذا الفرع الدراسي في شكله الغربي الأكمل...

الخطوة الثانية : نظرة شاملة على فروع الدراسة : —

لا بد من نظرة شاملة تلقى على كل فرع من فروع الدراسة ومقالات تكتب حوله تستجلي الخطوط العريضة عن أصل نشأته وتطوّره التاريخي ونمو منهجه واتّساع مجاله والاسهامات الأساسية التي قام بها حاملو لوائه..

ان من أهداف هذه الخطوة التأكد من أن المسلمين قد استوعبوا تماما هذا الفرع من الدراسة ومراحل تطوّره في الغرب.. انّ هذه النظرة الشاملة اذا اصبحت واضحة وضوحا كافيا وأضيفت اليها التعليقات والحواشي الكافية، بالاضافة الى التقسيم الذي تحدثنا عنه في الخطوة الأولى، سوف تشكّل اداة جاهزة للبحث العلمي بالنسبة لأولئك الباحثين المسلمين الذين لديهم ما يضيفونه الى هذا الفرع الدراسي دون أن يكونوا من أهل التخصص فيه..

امّا بالنسبة للمتخصصين فان هذه النظرة الشاملة سوف تشكّل اساسا لفهم عام لهذا الفرع الذي ينتظر منهم أن يصبغوه بصبغة الاسلام.. ولمّا كانت فروع الدراسة في الغرب قد اصبحت الآن متعددة الجوانب بسبب الثورة العلمية الحديثة من ناحية وبسبب ضعف الانضباط عند المتخصصين من ناحية أخرى فان من الضروري للباحثين المسلمين في هذا الفرع الدراسي أن يتحسّسوا القضية من أساسها ويتفقوا معا على الهدف من جهودهم في «أسلمته» من حيث طبيعته وتاريخه وسماته وحدوده..

كذلك يجب أن تذيل تلك البحوث الشاملة لكل فرع دراسي بتعريف بأهم الكتب والمراجع في هذا الشأن بحيث يشمل كل الكتب والمقالات التي يعتمد عليها هذا الفرع والتي لا بد منها لمن يريد التفوّق فيه وذلك بشكل مبوّب ومنظم...

الخطوة الثالثة: بيان واقع الفرع الدراسي:—

عند الانتهاء من الخطوتين السابقتين يجب أن يتم تحليل نقدي من وجهة نظر الاسلام لواقع الفرع الدراسي في أرقى حالات تطوّره، كما يجب التعرّف على العوامل التفصيلية التي أدت بهذا الفرع في تطوره التاريخي الى ما هو عليه وكشف أمرها، ان منهجية هذا الفرع الدراسي — أي معطياته ومعضلاته — ثم تقسيم هذا كله وتبويبه وبيان ما يعتبر نظرية له ، وابراز قواعده الأساسية التي تبحث في ضوئها مشكلاته، كل ذلك يجب أن يخضع للتحليل والاختبار بغية اختزالها ومعرفة ما بها من ملاءمة ومعقولية وتوافق مع وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة.. كذلك يجب تحليل مشاكل الفرع الدراسي الكبرى وأفكاره الرئيسية كي نصل الى مسلماته وأهميتها وعلاقتها بالتصور الأساسي للفرع..

ان الهدف النهائي للفرع ينبغي أن يكون على علاقة وثيقة بمنهجيته وبأهدافه الأولى..

فهل حقق الفرع ما تصوّره وهدف اليه منشؤوه؟ وهل أدرك حقيقة دوره في الخطة العامة للبحث عن العلم أي تطلع الانسان الى المعرفة؟ وهل حقق ما ترجوه البشرية منه كجزء من ضالتها المنشودة؟ هل حقق النماذج الربانية للخلق التي قصد أن يحققها لأجل التفهّم وللتاريخ؟ هل نجح في أن يرسي للفهم وللتاريخ نماذج الخلق الرائعة التي قصد أن يحققها؟

المهمة الثانيـــــة : —

ان الخطوات الثلاث السابقة تعني وضع المشكلة أمام المفكر المسلم وتلخص له في مجموعها ما مرّ به الفرع الدراسي من تطورات غابت عن المسلمين في فترة سباتهم.. كما يفترض فيهاأن تدلّه بأكبر قدر ممكن من الثقة، على طبيعة فروع المعرفة الحديثة ومناهجها المكونة لها وقواعدها ومعضلاتها وأهدافها والآمال المرجوة فيها وما أنجزته وما عجزت عنه، كما يفترض فيها أن تهيء الأرضية الصالحة للمهمة التالية وهي المهمة التي يراد بها ايجاد الرابطة بين الفرع الدراسي وبين التراث الاسلامي..

ولا بد هنا من طرح ثلاثة أسئلة رئيسية وايجاد الجواب عليها..

أولها : ما هو الدور الذي ساهم به تراثنا الاسلامي العلمي، ابتداء من القرآن الكريم الى العلماء المحدثين في المجموع الكلي للمسائل التي يشملها فرع الدراسة المعنى..

والثاني : من أي ناحية تعتبر مساهمة تراثنا الاسلامي متناقضة أو متوافقة مع انجازات فرع الدراسة المذكور وأين استطاع هذا التراث أن يحقق متطلبات الفرع ومجاله، وأين تخطى تلك المتطلبات وأين قصر عنها..

أما السؤال الثالث فهو : ان عرفنا المجالات أو الموضوعات التي لم يقدّم فيها تراثنا الاسلامي شيئا يذكر ففي أي ناحية تبذل الجهود الاسلامية منذ اليوم لكي تسد هذا الفراغ وتزيل هذا التناقض أو تعيد صياغة الشكل وتوسع مجال الرؤية...

وهذه هي الموضوعات التي يمكن أن نحاول علاجها في الخطوات الثلاث التالية على التوالي..

الخطوة الرابعة: تراث الاسلام وملاءمته:—

علينا، قبل القيام بأي دراسة مفصّلة عن علاقة الاسلام بهذا التخصص، أن نكتشف ما يضمّه تراث الاسلام ممّا له علاقة به..

ان تراث سلفنا يجب أن يظل دائما نقطة الانطلاق في تحديد هذه العلاقة. وسوف تكون «أسلمتنا» لهذا العلم فقيرة جدا ان لم نأخذ التراث في الاعتبار ولم ننتفع بنظرات السلف النافذة...

غير أن من التهوّر أن نظن أن مساهمة التراث في هذا العلم جاهزة للباحثين المحدثين ليصلوا اليها و يقرأوها و يفهموها .. فالحق أن الباحث الحديث ليس مؤهلا حتى للبحث في التراث عن مساهمات الاسلام في هذا العلم.. والسبب هو أن تصنيفات العلم، وأحيانا مجرد اسمه، ليست معروفة في التراث بصفتها هذه.. وكثيرا ما ينتهي العالم الحديث بالهزيمة أمام استغلاق التراث عليه... مما يغريه بأن يتوقف في يأس عن البحث مصدرا حكمه بأن التراث لم يحو شيئا عن موضوع الدراسة، مع أن الحقيقة أنه هو لا عهد له بالتصنيفات

التراثية التي تدرج تحتها أمثال تلك المواد المناسبة بهذا الموضوع.. ان التراث ــ ولا شك ــ مفتوح أمام اولئك الذين جعلوا دراسته مجالا لتخصصهم ومشغلة عمرهم، وأمثال هؤلاء هم الذين يستشارون ليعيّنوا الكتب والنصوص التي تتضمن ما يتّصل بهذا العلم.. يجب أن يجنّد هؤلاء ليستخلصوا من التراث مساهماته الرئيسية المتعلقة بمختلف الميادين التي يتناولها هذا الميدان..

من ناحية أخرى، نجد أن أساتذة التراث الاسلامي ــ على الرغم من خبرتهم به ــ ليسوا على إلف بالموضوعات والمشاكل والأفكار الأساسية للعلوم الحديثة..

ان الباحثين المحدثين ليسوا في حاجة الى كل ما تضمنه التراث متّصلا بموضوع محدد تحديدا عاما. ان ذلك سيكون ترفا لا مبرر له وتبديدا لطاقات ثمينة.. ومن ثمّ، فمن الضروري أن نعرّفهم بما نحتاج، ثم نتركهم ينطلقون الى التراث في حرية ليستمدّوا منه ما هو ملائم. لهذا، فان ما تثمره الخطوتان الأولى والثانية سوف يخدم هذه الغاية، اذ يعرّف أولئك الخبراء بفروع الدراسة الحديثة، ويمدّهم بمقياس للصلاحية يستخدمونه في تنقيباتهم، ولهذا كانت الخطوتان الأولى والثانية ضروريتين للخطوة الرابعة ويجب أن تسبقاها.. أما الخطوة الرابعة فهي في الحق ذات قيمة لا تقدّر بالنسبة للباحثين الذين يقومون بالخطوة الثالثة.. كما أن الخطوة الثالثة في المقابل ذات قيمة مماثلة لمن يعالجون الخطوة الرابعة.. هذه الخطوة تتضمن إعداد عدة مجلدات تضم مختارات من القراءات المنتقاة من التراث والمتصلة بكلّ من فروع الدراسة الحديثة، مرتّبة طبقا للتصنيفات الخاصة بكل فرع.. هذه المختارات سوف تضع أمام العالم المسلم الحديث طريقا ممهدة الى التراث في مجال تخصصه..

انها ستقدّم له، في منهج موضوعي مألوف له، أفضل ما ساهم به التراث في مجموعة القضايا التي تشكّل الموضوعات الرئيسية لدراسته التخصصية.. وما دام المتخصص الحديث المسلم لا يمتلك الوقت ولا الخبرة للوصول بنفسه الى التراث (فهو في معظم الأحوال لا يعرف حتى لغة التراث) فليس من الممكن أن تتوفّر له الدراسة بالتراث ــ بل السيطرة علي ــ بغير هذه المختارات..

الخطوة الخامسة: نقد مساهمات التراث :ــ

يجب ألا يغيب عن ذهننا، ونحن نتناول أي أمر يمس تراث الاسلام، أن هذا التراث في جملته مستمد من الوحي ومبني عليه.. اننا نعتبر «الوحي» نظاما شاملا ــ بل كاملا ــ من الحقائق والقيم أنزله الله سبحانه وتعالى في القرآن العظيم وفي سنة نبيه الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم وتكفل بحفظه.. فليس التراث نسخة من الوحي، لكنه يشتمل عليه (كنقطة انطلاق) بالاضافة الى مجمل تاريخ المعرفة والثقافة وجميع الانجازات على كل جبهات الجهد الانساني وعلى امتداد الحضارات التي اتصل بها المسلمون عبر القرون.

ولئن كان الوحي غير قابل للنقد، فليس كذلك فهم المسلمين له ولا مجمل المعرفة الانسانية المنبثقة عنه أو المعتمدة عليه.. ان هذا العنصر البشري في التراث هو الذي يحتاج الى التنقيح.. وان حكمة التراث، وأعني بها فهمنا نحن له، وما ينبني على ذلك من

ملاءمته لمختلف مشاكل عصرنا، يجب أن تخضع للنقد المنطلق من حاجة المسلمين في الوقت الحاضر ومن متطلبات المعرفة الحديثة التي يمثلها فرع التخصص.. فاذا وجد أن التراث غير ملائم أو غير مصيب، فعلينا أن نصححه بجهودنا الحاضرة.. أما ان كان ملائما فلنعمل لمزيد من التطور والبلورة الخلاّقة من أجل المستقبل.. وعلى كل حال، فليس هناك اليوم موقع اسلامي قابل للتطبيق والنمو وليست له علاقة بتراث الاسلام.. وللقيام بهذا يجب أن نعرف جوانب القوة والضعف في التراث، وأن نتخذ لهذا الموقع الاسلامي صيغة مسايرة للتراث بدلا من الانفصال عنه انفصالا جذريا..

لهذا، فان مهمة تقدير قيمة ما ساهم به التراث الاسلامي في كل من ميادين النشاط الانساني تقع وجوبا على عاتق الخبراء في هذا النشاط، فهم المرشدون الى تحديد حاجة المسلمين في ذلك الميدان وهم المتمكّنون من العلم الحديث الذي يدرس هذا النشاط.. ومن المؤكد أنهم في حاجة الى مساعدة خبراء التراث حتى نضمن أعلى مستوى ممكن من الكفاءة والصواب في فهم التراث..

الخطوة السادسة: تحديد أهم مشاكل الأمة:ـ

تواجه الأمة اليوم، وقد انتبهت من رقادها، مشاكل هائلة على كل الجبهات. انّ مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهي مشاكل مستعصية بكل المقاييس، ليست سوى الأجزاء اليسيرة الظاهرة من مرضها الكامن في ناحيتي الفكر والأخلاق. وان المشكلة رمتهاو أو مجموعة الأسباب والمظاهر المتفاعلة مع سواها من المظاهر والآثار المتصلة بمشاكل الأمة، لتتطلّب مسحا علميا وتحليلا نقديا. ان من الواجب أن يوجّه ما في التخصص العلمي من حكمة ليحدث أثره في مشاكل الأمة، أعني، أن تمكّن المسلمين من أن يفهموا هذه المشاكل فهما صحيحا، وأن يحددوا بدقة أثرها على حياة الأمة وأن تبيّن بالتحديد تأثيراتها على قضية الاسلام في العالم..

وليس لمسلم من أهل التخصص أن يتابع تخصصه العلمي لمجرد الترف العلمي الخالص المنعزل في برج عاجي، وكأنما هو في معزل عن واقع حياة الأمة وعن آمالها وطموحاتها.. ودعاؤنا الى الله أن يمنحنا «علما نافعا» يجب أن يطبّق على ما نلتزم به من أعمال وذلك بأن نوجّه أنظارنا في قوة نحو مشاكلنا القائمة.. وفوق هذا كله تأتي مشكلة التخصصات العلمية ومؤسساتنا التعليمية، أي ما فيها من اصرار على البعد عن الاسلام في مواجهة التقدم الذي ننشده في مجالات ارجاعها الى الصبغة الاسلامية وفي الوقت ذاته يجب أن تكرّس اهتماماتنا للمشاكل الرئيسية التي تؤثر على مشاكل الأمة «السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية والاخلاقية والروحية، بل ومشاكل الأمة» في كل ميدان من ميادين الجهد الانساني..

المهمة الثالثة : ـ

بعد فهم التخصصات الحديثة والتمكّن منها، وفهم التراث الاسلامي، وتقدير جوانب القوة والضعف فيهما، وبعد أن تُشخّص و تُقدّر المشاكل التي تواجه «الأمة» في مسيرتها التاريخية باعتبار أبنائها «خلفاء الله في

الأرض» و «الشهداء على الناس» في التاريخ الانساني، بعد انجاز هذا كله يصبح الوضع معدّا أمام العقل المسلم ليقوم بقفزته الخلاّقة، يجب أن تفتح طريق جديدة للقرن الخامس عشر ليصبح «قرن الاسلام» ولا بد من ايجاد «تركيبة» تجمع بين التراث الاسلامي والتخصصات العصرية وتغطي فجوة التخلّف التي عانيناها عدة قرون.. لا بد للتراث العلمي الاسلامي أن يساير المنجزات الحديثة على الدوام و يدفع بحدود المعارف والعلوم الى آفاق أبعد ممّا تصوّرته التخصصات الحديثة كماأن على هذه التركيبة المبدعة أن تحافظ على صلتها الوثيقة بواقع الأمة الاسلامية وذلك بأن تعكف على مشكلاتها التي تمّ تحديدها وتحليلها..

ان عليها حقا ان تهيء الحلول الفعّالة لهذه المشكلات بالاضافة الى معالجة المشكلات المتجددة في طريق تحقيق الآمال الاسلامية.. فما هي حقيقة هذه الآمال في كل ناحية من نواحي الحياة الانسانية وكيف تدفع هذه «التركيبة» الجديدة الأمة الى الأمام في طريق تحقيق هذه الآمال. هذا هو الموضوع الذي نعالجه في الخطوات التالية..

الخطوة السابعة: الخيارات المبدعة: ـ

اذا اتّضح للمسلم ما هنالك من علاقة وترابط بين التراث الاسلامي و بين موضوع معين أو مشكلة معينة وبيّنت له السمات المميزة للمسألة ذات الصلة بالموضوع، فأي خيارات يحلّ للمسلم سلوكها؟ لا بد أننا سنجد في كل حالة مجموعة ضخمة من الخيارات المتاحة تقترب من المثل الاسلامي الأعلى أو تبتعد عنه وتؤثر تأثيرا فعّالا او ضعيفا، وتدفع أو تعوق الحركة نحو غايات الاسلام العليا..

فأي هذه الخيارات يكون ممكنا أو ضروريا لا مفرّ منه، مرغوبا فيه أو شرعيا؟ وأي المعايير يمكن أن تتخذ للتحقّق من وثاقة الصلة بين الاسلام (بشريعته وأخلاقياته وثقافته وروحه) و بين المشكلة المعروضة؟ وما هي الوسائل التي يمكن أن تقاس بها فعالية الحلول المقترحة؟ وما هي القواعد التي يمكن على أساسها توضيح مساهمة هذه التركيبة الخلاّقة واختبارها وتقييمها؟ وضبط وتقييم التعديلات والتصويبات التي ادخلت لبيان تطوّرها وكفاءتها.

ان مشاكل الأمة الاسلامية عديدة ولن تتمكن من حلّها خبرة الغرب ولا خبرة المستغربين من المسلمين الذين لا يكادون يعرفون من الاسلام الا اسمه..

ان الحاجة ماسة وملحّة الى تحريك العقول الملتزمة بالاسلام من أهل التخصصات الحديثة في الأمة وتكليفها ببحث هذه المشكلات..

الخطوة الثامنة: اعداد الكتب الدراسية للتخصصات المختلفة: ـ

انّ العقول الملتزمة بالاسلام لن يصل اصحابها بطبيعة الحال الى نفس الحلول لكل مشكلة كما لن يتفقوا على نفس الخيارات المعينة ليحددوا بها طبيعة الصلة بين الاسلام و بين كيان امتنا الاسلامية في حاضرها ومستقبلها..

ان مثل هذا التنوّع والاختلاف لن يكون شيئا غير مرغوب فيه بل على العكس من ذلك سيكون أمرا مطلوبا مستحبّا للغاية.. اننا

نحتاج الى العشرات من التحليلات النقدية المتنوعة من قبل الملتزمين بالاسلام من أهل الدراسات التخصصية الحديثة بهدف اثراء وعي الامة الاسلامية بأمانيها وأهدافها.. بل ان أمتنا في الحقيقة لا يمكن أن يقال عنها انها استردت فاعلية القرون الهجرية الأولى ونشاطها ما لم يصبح الاسلام نفسه بالنسبة للمسلمين كمرجل يمور و يتدفق بالافكار الجديدة التي تجسّد سنن الله في الكون، ونبع دائم للخيارات الخلقية المبدعة التي تتجسّد فيها القيم والأوامر الالهية الممثّلة في التاريخ..

ان الكتاب الدراسي المطلوب كتابته لتخصص معين في كلية أو جامعة ينبغي أن يصدر عن امتلاء بمثل هذه البصيرة النافذة في مفهوم الاسلام وبمثل هذه الخيارات المبدعة لتحقيق هذا المفهوم، لذا ينبغي للمقالات التي تمثل الابداعات العلمية الفردية في أي فرع كان أو موضوع أو مشكلة أن تكثر وتتجمع حتى تهيء خلفية تصورية او مجالاً لكل ما هو متعلّق بالموضوع يمكن للتصور الاسلامي للتخصص المطلوب أن ينبع منه..

ان «اسلمة» التخصص العلمي لا تتم بمجرد وجود كتاب دراسي واحد مهما كان موافقا تماما للاشتراطات السابقة بل لا بد من عشرات الكتب الدراسية لتنمية القدرة الذهنية للعقول المسلمة.. وقبل كل شيء فهناك حاجة ملحّة الى كتب عديدة تغطي الحاجات التربوية للمستويات الجامعية المختلفة (بدءا من مستوى الطالب المستجد الى مستوى الخريج) وهناك كتب اخرى مطلوبة لاشباع حاجات المسلمين اللامحدودة ولبلورة التصور الاسلامي اللامحدود أيضا، الا أن مراعاة الأولويات تفرض علينا أن نكرّس جهودنا في البداية لانتاج كتاب دراسي قياسي لكل تخصص علمي يحدد فيه بوضوح علاقة التصور الاسلامي بهذا التخصص و يستعمل كدليل عام تسير على نهجه العقول الاسلامية في المستقبل..

وأعتقد أنه لا حاجة الى القول بأن أية محاولة لتعجل انتاج الكتاب الدراسي الجامعي بتخطي الخطوات السابقة لا يمكن أن ينتج عنها الا شيء هزيل..

لقد أوصانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا عملنا عملا أن نتقنه.. ان الكتاب الدراسي الجامعي هو في الحقيقة الهدف النهائي لسلسلة الاجراءات الطويلة التي تتم بها عملية «اسلمة» التخصصات العلمية.. انّه العمل الذي يتوّج البحوث الطويلة في الخطوات السابقة..

الخطوة التاسعة : نشر ناتج «أسلمة العلوم» :ــ

ولو تمّ انتاج كل هذه الأعمال من قبل الأساتذة المسلمين ثم بقيت مخزونة في حدود ملكيتهم الشخصية لكان عملا تافها مهما بلغ من عظمته، كما أنه سيكون أمرا محزنا حقا لو بقيت في نطاق دائرة محدودة من معارف المؤلفين وأصدقائهم، أو لا ينتفع بها الا المؤسسات التربوية في دولتهم أو الدول المجاورة وحدها.. ان كل انجاز يتم لوجه الله تعالى هو ملك للامة الاسلامية كلها ولن يبارك الله في هذا الانجاز و يتقبّله الا اذا كان متاحا ومهيأ لأكبر عدد من خلقه.. ومع ان المسلم يمكن بل ومن حقّه أن يكافأ ماديا على جهوده الفكرية، الا أن الفكر في الاسلام ينبغي أن

يشيع ولا يحتكره صاحبه سعيا وراء الربح المادي.. ان معنى كون العمل لوجه الله تعالى يفرض على صاحبه ان يجعله متاحا لكل من يرغب في أن يفيد منه و ينقل ما فيه من علم بأي وسيلة كانت..

أضف الى هذا أن مثل هذا العمل الفكري الذي يأتي كنتيجة للخطوات التي ذكرناها انّما يقصد به أن يحقق اليقظة والتنور والثراء الفكري لا لمسلمي العالم فقط بل للناس كافة فهؤلاء هم القراء أو قل «المستهلكون» لهذه السلعة. وعلى كل فان هذا العمل الفكري لكونه اسلاميا و يتم انجازه لوجه الله تعالى ويحمل في طياته التصور الاسلامي الحقّ لا يتوقّع منه أن يكون لمجرد البلاغ والاخبار. ان وعي الانسانية كلها يمكن، في حالة انبلاج التصور الاسلامي الحق، أن يفقد توازنه القديم ويموج بالحركة مولّدا طاقات جديدة لم تعرفها البشرية من قبل..

لهذا فان على «المعهد العالمي للفكر الاسلامي» أن يعمل على جعل الكتب والاعمال الناتجة عن الخطوات التي ذكرناها تحت يد كل أكاديمي جامعي مسلم دون مقابل، ويجب أن يعتبر ما يقدم لهذا الاكاديمي سواء كان مقالا أو بحثا أو كتبا أو كراسة أو مختارات أو مقتطفات أو ... كدعوة شخصية له كي يساهم في هذا المشروع و يصبح هو بدوره نتيجة امتلاكه لهذا الانتاج العلمي، «منتجا» لما هو أفضل.. كما أن وضع الانتاج العلمي للمعهد تحت تصرف كل الاكاديميين المسلمين هو أعظم مكافأة يمكن أن تقدم الى المؤلف المسلم في عالمنا هذا.. وليس معنى هذا أن نستبعد المكافأة المادية للمؤلف، وانما نقصد أنه بالنسبة لعالم ملتزم بالتصور الاسلامي وقد ابتغى بعمله وجه الله لا يمكن أن تكون هناك مكافأة أعظم من أن يتمكّن من غرس هذا التصور في عقل انسان آخر وقلبه ولا أكبر من أن يغذي هذا التصور في وعي مسلم آخر..

المهمة الرابعة : ـ

يجب أن تعقد سلسلة من المؤتمرات بين الاختصاصيين في المجالات ذات العلاقة وتكون مصمّمة لحل المشكلات التي تتجاوزنطاق التخصص الواحد..

ومعظم مشكلات «الأمة» من هذا النوع الذي يحتاج الى كافة الأضواء التي يمكن للتخصصات العديدة أن تلقيها عليه في وقت واحد.. كذلك، يجب عقد سلسلة أخرى من المؤتمرات بين الباحثين الاختصاصيين في مختلف الجوانب أو المجالات داخل التخصص الواحد، وذلك ليعاون كل منهم الآخر في الجانب الذي يخصّه..

المهمة الخامسة :ـ

يصبح من الضروري، بعد اعداد الكتاب الدراسي والمواد السابقة عليه في الخطوات من الأولى الى السابعة، أن يدرّب أعضاء الهيئة التدريسية على كيفية استخدامه. فتيسّر للخبراء الذين أعدّوا هذه الكتب فرصة أن يلتقوا بالهيئة التدريسية وأن يناقشوا معهم ما يفترض أن يكون موجودا سلفا وما لم يلقوا عليه الضوء من الآثار المتوقعة للنظريات والمبادىء والحلول التي ضمّنوها مقالاتهم وكتبهم.. أضف الى هذا أن مثل هذه اللقاءات سوف تستكشف القضايا التدريسية المتعلّقة بتقديم المواد العلمية، وبذلك يساعدون القائمين بالتدريس على أن يصلوا الى الهدف النهائي بكفاءة..

أبحاث

حول أسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ

د . عماد الدين خليل
المتحف الحضاري ــ الموصل

(١)

ما أكثر ما كتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات، في الشرق والغرب، طيلة القرنين الأخيرين، حتى ان هذه الكتابات تشكل اليوم، بحق، مكتبة غنية تزداد امتلاء يوما بعد يوم ولكننا بتصفح فهارس هذه المكتبة، بل بتصفح كل كتاب أو بحث مما تتضمنه، لا نكاد نعثر على بحث متكامل واحد يتناول البعد الديني في مقدمة ابن خلدون. فبينما أشبعت بحثاً النواحي الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والسياسية والحضارية والفلسفية والأدبية والمقارنة والمنهجية،(١) لم تنل المسألة الدينية أي اهتمام يذكر، على عمقها واتساعها في المقدمة، وعلى ارتباطها بهذه الجوانب آنفة الذكر جميعا.

أكثر من ذلك، ان أحد الباحثين الغربيين وهو دي بوير T. J. De Boer (الهولندي) يذكر «ان الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون ــ العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطالية الأفلاطونية» (٢). ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N.Schmidt الاستاذ في جامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون «اذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن» (٣)!! وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندنك Vonwesendonk يقول أن ابن خلدون «تحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية في درس شئون الدولة والادارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه ــ كذلك من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة» (٤)

انه اذاً لتحد ذو طرفين يجد الباحث المسلم نفسه معه في وضع يحتم الرد عليه... سيل من الأبحاث والدراسات لا تتضمن أي التفات جدي صوب البعد الديني في مقدمة ابن

خلدون، وحشد من الشهادات، تلك نماذج منها، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجاً وموضوعاً.. بل اننا لو توغلنا في قراءة الكثير من تلك الأبحاث لرأيناها، بسبب من تشنجها المنهجي أو المذهبي، وجزئية رؤيتها ونسبيتها، تسعى لاخراج ابن خلدون من الدائرة الطبيعية التي عاش فيها وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها، وبنى قدراته ونزعاته في امدائها، وتقذف به بعيداً إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئا وما خطرت له على بال.. وان بعضاً من هذه الأبحاث في أقصى حدتها، جعلته مفسراً مادياً للتاريخ لا يحسب للمؤثرات اللامادية: غيبية وروحية، أيما حساب، بينما صورته أبحاث أخرى كما لو كان مفكراً علمانياً Secularism على الطريقة الغربية، يؤمن بالدين.. نعم.. ولكنه لا يقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلا لماما.

انه انفصام غريب بين الرجل وبيئته، ذلك الذي سعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة، المبتسرة حيناً، وبالقسر المتشنج حيناً آخر..

ويبقى ابن خلدون، رغم هذا كله، ابن الإسلام، وليد البيئة الإسلامية الشرعية، وتبقى مقدمته، على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة.. ومن وراء هذا وذاك يبقى كتاب الله سبحانه وسنة رسوله عليه السلام المؤشران الأبديان اللذان يصوغان البيئات ويبعثان الرجال.. كما تبقى مسألة الانفصام الموهوم تلك، كإسقاط الأجنة من أرحامها التي تؤويها وتغذيها وتكون شخصيتها، عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه.

ولئن كان ابن خلدون غير ملم تماماً بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية بسبب من جدة هذا العلم: تفسير التاريخ، يومذاك، وعدم اتسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول.. فإنه كان — من جهة أخرى — على المام تام بمعطيات كتاب الله في حقل التاريخ والاجتماع، وبالمواضيع المتشعبة المتشابكة الغزيرة التي تضمنها.. وها هنا، على مستوى الموضوع، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها، والتزاما بها في الوقت نفسه.

(٢)

إن الدراسة التي يجدها القارىء بين يديه هي جانب من محاولة متواضعة للرد على ذلك (التحدي) ذي الطرفين.

عدت الى المقدمة مرة أخرى ومرتين وثلاثاً وكنت قد مارست تدريسها لطلبة قسم التاريخ في كلية الآداب، سنوات عديدة، ضمن موضوع (مناهج البحث وفلسفة التاريخ) وأخذت تتكشف لي يوما بعد يوم، المادة البنائية الغنية التي تعطي الدليل العلمي القاطع على أن ابن خلدون لم يكن البته كما قال دي بوير «غير متأثر بالدين في آرائه العلمية»، فسنرى بعد قليل حجم التأثير الديني في مقدمته، كما لم يكن البته، كما قال ناتا نيل شمت «يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، وانما ليحمل قارئه على أنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»، وسنرى عما

قريب مدى الارتباط العضوي بين الآيات التي يستشهد بها وبين صيرورة الوقائع التاريخية كما انه لا يأتي بالنص القرآني تملقا لقرائه وإنما انبثاقاً عن رؤية عقيدية عميقة الجذور في فكره ونفسه.. كما أننا سنضع أيدينا على أكثر من دليل في تضاد كامل مع ما قاله فيسندنك من أن ابن خلدون «تحرر من التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما»، وسنجد ابن خلدون ينطلق من هذه التقاليد المرنة، الحرة، في أساس تركيبها، لمعالجة شئون الدولة والإدارة وغيرهما، وأن ليس التيبس المزعوم في هذه التقاليد سوى افراز مرضي يقذف به أناس لوعتهم المذهبية النصرانية أولا والوضعية بأنماطها المختلفة ثانيا..

تكشفت لي المادة البنائية الغنية فجمعتها قدر الطاقة وأقمت منها دراسة مطولة هذا جانب منها فحسب.

(٣)

وللوهلة الأولى يبدو للذين يرون على مقدمة ابن خلدون مسرعين أو وهم يحملون تصميماً ذهنياً مسبقاً على اخضاعها لتصورهم، أن حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل التي عالجها انما هي مسألة عرضية، تأتي متقطعة مقحمة هنا وهناك.. إلا أن النظرة المتجردة، المتمعنة في معطيات ابن خلدون ومنهجه تقودنا الى شيء نقيض لهذا تماماً: ان أطروحاته عن الدين لهي جزء أساسي من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، وأنه يعود إليه من كافة الزوايا وعبر مختلف الاتجاهات، من أجل أن يستكمل بنية تفسيره التاريخي الذي ان كان قد حدثنا عن أبعاده الاجتماعية والجغرافية والسياسية والادارية والثقافية فإنه ولا ريب فسح مجالا للبعد الديني.. مجالا واسعاً..

انه حتى المسائل الاجتماعية، تبدو لذي النظرة السطحية، متقطعة، مبعثرة، هنا وهناك، ولكن جمعها وتمحيصها ومقارنتها تقود الباحث الى تكوين تصور واضح عن رؤية ابن خلدون لهذه المسألة.. وهذا يمكن أن ينسحب على المسألة الدينية أو أي من المسائل التي عالجها.. ان تقسيم مقدمته الى أبواب وفصول ومقاطع صغيرة حتم عليه هذا الذي يبدو للوهلة الأولى تقطيعا وإقحاما..

وليست معطيات ابن خلدون أفكارا مسطحة ذات وجه واحد، إنما هي تمتاز بطبيعتها التركيبية فما يقدر أحد على تبين دور (العصبية) في بناء الدول تبين دور الدين مثلا، وبالعكس.. ان الرجل يرفض التفسير (الواحدي) للتاريخ، التفسير الذي يتشنج على عامل واحد فحسب، يسعى من خلاله لاحتواء الوقائع التاريخية كلها ويطرد من (الحضرة) سائر العوامل الأخرى.. كما فعلت، وتفعل اليوم، الكثير من المذاهب الوضعية في تفسير التاريخ..

إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ، وتلك بحق ـ ميزة من أهم ميزات مقدمته، انه يسلط الأضواء على الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب دورها، بشكل أو آخر، في بنية وصيرورة الواقعة التاريخية.. انه يقلّب هذه الواقعة ليشاهدها عن كثب من مختلف الزوايا، ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحد ـ أحيانا ـ أكثر من مرة، ويعود اليه في أكثر من فصل أو

باب .. وهذا أمر طبيعي يتساوى مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدة والتسطيح.

(٤)

ومن أجل ألا نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب ان نعترف مقدما بأنه ليس كل ما قاله ابن خلدون صوابا سواء على مستوى المقدمة كلها أو على مستوى البعد الديني فيها.. فما اكثر الاخطاء التي تضمنتها مقدمته، وما اكثر الثغرات التي يمكن للنقد أن يتسرب منها الى قلب المقدمة.

ان رفع الرجل الى منزلة اكبر من منزلته الحقيقية، والاعتقاد بانه لم يخطيء أو ينحرف عن الجادة منهجا أو موضوعا .. لهو الضلال بعينه، لانه ما من فكر بشرى، سواء استمد من مصادر دينية أم وضعية الا وهو معرض للخطأ والصواب وذلك هو التحدي الذي يدفع الفكر البشري دائما الى الحركة والا يستسلم للسكون.

ان مقولة توينبي عن سلفه المسلم في دراسته للتاريخ أمر جدير بأن يبعث الاحترام في نفوسنا للرجلين معا «ان ابن خلدون ــ يقول توينبي ــ قد الهم وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا ريب اعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر وفي أي بلد».. ولكن لا توينبي ولا ابن خلدون قد خطر في باله يوما ما أن بمقدور عقل بشري تقديم (انجاز) كامل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه.. ذلك شأن معطيات الله سبحانه لا معطيات خلقه.

والحق أن كثيرا ممن درسوا ابن خلدون اتخذوا موقفا نقديا ازاء عمله الكبير هذا وعرفوا أن اتخاذ موقف الدفاع والتمجيد عمل خليق بالشعراء.. أما العلماء لهم منهج آخر.. وهذا الموقف النقدي ينسحب على البعد الديني في المقدمة كذلك.. وقد وقف عند بعض الأخطاء والثغرات التي امتدت الى هذا الجانب أو ذاك، وتركت للقاريء أن يخلص الى بعضها الآخر

واستطيع أن أذهب الى ما هو أبعد من هذا: ان رؤية ابن خلدون الدينية لا تمثل انعكاسا كاملا وأمينا للمعطيات القرآنية، وأن هذه المعطيات المعجزة، ليست بمسؤولة عما قد نجده في المقدمة من فجاجة أحيانا، وقصور في الرؤية احيانا اخرى.. لأنه كما سبق وأن مر بنا لم تكن قد تواجدت بعد تفاسير شمولية للقرآن الكريم تتيح للباحثين الاستهداء الأكثر موضوعية وامتدادا من كتاب الله.. وما من شك في ان المعطيات العلمية والمنهجية للقرنين الأخيرين تطلعنا ــ كأدوات ــ على أبعاد في القرآن ما كانت الأجيال السابقة قد اطلعت عليها، وذلك مصداق الأية الكريمة (**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**) والآية الكريمة (**بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله**)

الا أن القول بخطأ ابن خلدون، وبعدم التطابق الكلي بين رؤيته الدينية ومعطيات القرآن، شيء، واعتبار ان الرجل لم يتأثر بالدين ولم يكن لاستشهاداته القرآنية علاقة جوهرية بتدليله، وانما لمجرد تملق القراء، وأن ذهنه تحرر من القيود الفكرية العقائدية، كما ادعى بوير وفنسدنك وشميت وغيرهم، شيء آخر..

إننا إذا أردنا أن نساير منطق العلم نفسه وجب أن ننزل بابن خلدون إلى موقعه الحقيقي ونعطيه حجمه المعقول على مستوى المقدمة كلها.. ووجب كذلك الا نتصور معطياته الدينية إبداعا كاملا.. أما إذا تجاوزنا هذا كله وفرضنا على إبن خلدون بعد ستة قرون من وفاته، أن يغادر رحم أمه الحقيقي، وأن يتنفس في أرضه فذلك هو تجاوز لمنطق العلم، وقسر للحقائق على أن تتشكل كما يريدها المفكر المعاصر أن تتشكل لا كما أرادت لها الوقائع نفسها أن تكون في الزمان والمكان..

(٥)

بتفحص المادة الدينية في مقدمة ابن خلدون يمكن أن نضع أيدينا على اتجاهات أو تيارات ثلاثة تحرك الرجل من خلالها، مع طرح التحفظ الضروري بصدد ارتباط وتشابك الرؤية عبر هذه الاتجاهات جميعا..

ويتمثل أولها في أطروحاته عن دور الدين في الواقعة التاريخية: خلقا أو اضافة أو تعديلات أو توجيهات، وذلك هو موضوع البحث الذي يجده القارىء بين يديه لأنه يعد بحق أهم معطياته في هذا المجال بسبب من ارتباطه المباشر بالوحدة المنهجية التحليلية لمقدمته ولصيرورة الواقعة التاريخية ونموها في الزمان والمكان، وبسبب من علاقته المباشرة بفلسفة التاريخ.

ويتمثل ثاني هذه الاتجاهات في تفسيراته الدينية لعديد من وقائع تاريخنا الاسلامي بالذات، وهو الساحة التي انصبت عليها جل اختباراته ومارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده الى صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها مقدمته، وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحليلا) للتاريخ يلقي المزيد من الأضواء على صيرورته وخصائصه.

أما ثالث الاتجاهات فيتبدى في تحليلات ابن خلدون للدين في آفاقه الشاملة.. الدين الموحى به من الله سبحانه إلى انبيائه عليهم السلام، ويقترب أحيانا كثيرة من الحقل المسمى بفلسفة الدين، مبينا (ضرورة) التجربة الدينية للمجتمع البشري، والدور الكبير الذي تلعبه في سياسة المجتمعات مقارنا بين مصادر المعرفة التي تتبلور في الوحي والعقل، مؤكدا المكانة الفوقية للوحي، متحدثا عن الأخطاء المنهجية والموضوعية التي يمارسها العقل فيما يسمى بفلسفة الالهيات، رافضا خرافة التنجيم وما يرتبط به من فعاليات لا تقوم على الدين والعقل والمنطق، ساردأ في نهاية الأمر لعدد من الممارسات والتجارب التي عرفها الانسان منذ فجر التاريخ، ولا يزال، مما يخرج عن دائرة المعقول والمحسوس، مميزا خلال ذلك، بحسه النقدي المعروف، بين الحق والباطل والعلم والخرافة..

(٦)

وبعد..

فإن هذا البحث محاولة دفاعية، كما قد يتصور البعض.. انها رد على التحدي.. تحدي (التجاهل) و (التعمد).. ولم تكن الاستجابة للتحديات يوما مجرد عمل دفاعي بقدر ما هي تأصيل للذات بعرض الحقائق وحمايتها أولا، بعيداً عن ردود الفعل التي كان يقودنا اليها ــ يوما ما ــ هجوم فكري من الغرب من هذا الموقع أو ذاك، فنلجأ الى مواقع الدفاع متنازلين حينا، مبررين حينا آخر، وقد يصل بنا الأمر

حد التوسل بهم أن يكفوا عنا حينا ثالثا..

إن الاستجابة للتحدي مسألة أخرى تماما، وهي ــ كما يؤكد توينبي ــ علامة صحة وحيوية وعافية..

وما كان الفكر الاسلامي يوما بأكثر صحة وحيوية مما هو عليه اليوم بسبب ما هيأته له معطيات العلم الحديث ومناهجه من ادوات عمل وحصانة وابداع.

(٧)

والآن.. ما الذي يريد ابن خلدون أن يقوله عن دور الدين في صيرورة الواقعة التاريخية المتمثلة ــ عنده ــ بتحول الجماعات البشرية من البداوة الى الحضارة ونشأتها دولا، واستقرارها في الامصار، وممارستها نشاطا معاشيا ومعرفيا ينتقل بها خطوات واسعة في ميدان العمران.. لكنها ما تلبث ــ بفعل عوامل السلب بالمقابل: الترف والسكون وتفكك أواصر العصبية والفساد الاخلاقي بمفهومه الواسع ــ أن تؤول إلى التفكك والانحلال والزوال؟

ابتداء.. ما من دولة (كبيرة) الا وأصلها الدين (أما من نبوة أو دعوة حق) والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالامبراطورية ويسميها ابن خلدون (الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك) هي الدول الأكثر ثقلا وتأثيرا في حركة التاريخ، ليس فقط بجرياته السياسية، بل في نموه الحضاري، وهذا هو الأهم.

كيف يفسر ابن خلدون ذلك؟ «ان الملك ــ يقول الرجل ــ انما يحصل بالتغلب، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالب. وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه. قال تعالى (لو انفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم)(١). وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة»(٢)

إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالعامل العقائدي، ذلك الذي يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتمي إلى عقيدة ما ويوجهها صوب هدف واحد... بؤرة واحدة، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي، تماما كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الاحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامة. فالدولة الكبيرة ــ اذاً هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذي صاغته ووجهته صوب هدفه الواحد، عقيدة حيوية آمن بها الجميع. وبعكس هذا، فإن غياب الدين يعني تبعثر الفعل وتشتته صوب أهداف متغايرة متضاربة ومن ثم تضاؤل دوره التاريخي فليست الجماعة التي لا تربطها عقيدة بقادرة على أن تمتد في الزمان والمكان واذا حدث وأن امتدت فعلا، فإن هذا يجيء استثناء للقاعدة، ولا يحكم عليه، ومصيره أن يتلاشى لأول تحد يبرز له في الطريق.. ولن يؤخذ يوما بالاستثناء.

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء.. إنها رفض الانقياد للباطل والاقبال على الله.. تلك هي حجر الزاوية في قدرة الانسان الفرد

والجماعة البشرية على التجرد الكامل في مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم، وبأقل قدر من الجذب والشد والاعاقة أن القرآن الكريم يصف المؤمنين مرارا بأنهم (يسارعون في الخيرات) وأنهم (لها سابقون) فيكشف ها هنا البعد الزمني، البعد التاريخي، في حركة الانسان المؤمن في العالم لتحقيق أكبر قدر ممكن من الانجاز في أقل حيز زمني..

وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدالة «..اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة».. فالكلمة، كما هو معروف لا تتحول إلى فعل تاريخي إلا بالايمان الذي يحيلها الى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة وتكون نتيجة هذا التعبير: دولة عظيمة.. وكذلك كانت دولة الاسلام الاولى في أعقاب فتوحاتهم الاولى التي اختزلت الزمن والمكان... وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ.

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مرارا على مفهوم العصبية، باعتباره أساسا لقيام الدول، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، كما يقول في إحدى فصول الباب الثالث من مقدمته.. لماذا؟ وكيف؟ لأن السبب في ذلك كما يقول «ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها، وان كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومون وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلب عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه. وهذا كما وقع للعرب صدر الاسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين في القادسية واليرموك بضعا وثلاثين الفا في كل معسكر، وجمع فارس مائة وعشرين الفا في القادسية، وجمع هرقل ــ على ما قال الواقدي ــ أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم. واعتبر ذلك ايضا في دولة لمتونة(٣) ودولة الموحدين(٤)، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، الا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه، فلم يقف لهم شيء».

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلا (واعتبر ذلك اذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة واعتبر هذا في الموحدين مع زناته (القبيلة البربرية) لما كانت زناته أبدى من المصامدة (الذين قامت دولة الموحدين على اكتافهم) واشد توحشا، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي (بن تومرت) فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها فتغلبوا على زناته أولا واستتبعوهم، وان كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم، فلما خاروا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناته من كل

جـانـب وغـلـبـوهـم على الأمـر وانـتـزعـوه منهم..»(٥).

ان ابـن خـلـدون هـنـا (يحيّد) العصبية في حالة دخول الدين في الصراع، فاذا ما غاب الدين كان للعصبية، كقوة عددية واجتماعية، أن تـلـعـب دورهـا. اما مع الدين فتكون أشبه بـأداة، أو عـامـل مـسـاعد، كما سنرى، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تـأثيرات ابن خلدون المتكررة على العصبية، واقامة اقسام واسعة من نظريته على قواعدها فإنه هنا يفوّق الدين عليها ويجعله صاحب الفـاعـلـيـة الاولى في الغلبة السياسية، والفعل التاريخي عموما.

فإذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة والتـي وردت في ثـنـايـا مـقـولـتـه، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الذي أدرك بعمق أبعاد هذا الدور «اذا حصل لهم الاسـتـبـصـار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه». ومن ثم ينهار منطق الأعداد في الصـراع الـتـاريخي، يـنـهـار حـتـى مـنـطـق الارتـبـاط الـنـسـبـي بـالـعـصـبـية والقوة البدائية المجردة الـتـي تنبثق عنه لكي يحل محلها جميعا (اسـتـبـصـار) ديـنـي لموقف الانسان بالعالم وعـلاقـتـه بـالله خالق الكون والحياة والانسان، وعـنـد ذلك يـتـحـول الانسان المؤمن الى طاقة حـركـيـة مـتـقـدة لا يـقـف لها شيء، وهو مع الجماعة المؤمنة التي ينتمي اليها والتي وجهها الإيمان الديـنـي والاسـتـبـصـار صوب الهدف الواحـد، تـقـلـب المـقـايـيـس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات.

وبرجوع مـتـبـصـر الى مـعـجـزة الـفـتـوحات الاسـلامـيـة والى الـعـديـد من الـتـجـارب التي شـهـدهـا التاريخي الاسلامي كتجربتي المرابطين والموحـدين في المغرب، يمكن أن نـعـثـر على النموذج التاريخي التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به.

(٨)

وبـالمـقـابـل «فـإن الدعوة الدينية من غير عـصـبـيـة لا تـتـم» كـما يؤكد ابن خلدون في فـصـل آخـر من الباب الثالث نفسه، ويسعى للـتـدلـيـل عـلـيـه بحـشـد من الادلة المنطقية والاحـاديث الصحيحة والوقائع التاريخية.. «ان كـل أمـر تحـمـل عـلـيـه الـكـافـة لا بـد له من العـصـبـيـة. وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبـيـا إلا في منعة من قومه) وإذا كان هذا في الأنـبـيـاء وهـم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظـنـك بـغـيـرهم؟ الا تخرق له العادة في الغلب بـغـير عـصـبـيـة؟). انـه يـشـير هـا هنا الى قدرة الانـبـيـاء عـلـيـهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لكـنـهـم مع ذلك يعملون في التاريخ في صياغة ابـعـاد جـديـدة مستمدة من سدى زمانه ولحمة مكانه، فلابد لهم إذن من الالتجاء الى أسبابه الذاتية للانقلاب عليه.. وحديث الرسول صلى الله عـلـيـه وسلم هنا يبدو متساوقا مع معطيات الحركة الاسلامـيـة كـلـهـا، تلك التي جاءت لكـي تـنـقـلـب على التاريخ من خلال التاريخ نـفـسـه، على ضـوء بـرنـامـج إلهي فوقي هو مثابة دلـيـل عمل أو (استبصار)، اذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون، في هذا الانقلاب.

ومـن أجـل مـزيـد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية..

« .. وقـع هـذا لابن حسي شيخ الصوفية، ثـار بـالانـدلـس داعـيا إلى الحق وسمى أصحابه

بالمرابطين، قبيل دعوة المهدي (بن تومرت زعيم الموحدين» فاستتب له الأمر قليلا لشغل لمتونة (الصنهاجية التي قامت دولة المرابطين على اكتافها) بما دهمهم من أمر الموحدين. فلم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب، أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن اركش وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم بالاندلس وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين. ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون للقيام على أهل الجور من الامراء داعين الى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء الثواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء(٦)، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وانما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم (من رأي منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها الا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا كان حال الانبياء عليهم السلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه اجرى الامور على مستقر العادة والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب فكان فيه محقا، قصر به الانفراد عن العصبية فطاح في هوة الهلاك، واما أن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم الا برضاه واعانته والاخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة»(٧)

ان ابن خلدون يؤكد أكثر من مرة على أن الحركة في التاريخ، حتى ولو تزعمها الأنبياء عليهم السلام، لابد لها من أداة لتحقيق فعلها واجراء تغييراتها، والا ما استطاعت أن تفعل شيئاً.. ان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي اعتمده هنا يؤكد هذا المعنى بوضوح وهو يطلب من أتباعه في كل مكان وزمان أن يمارسوا عملية التغيير وان يعتمدوا أسبابها التي يقف تغيير اليد في قمتها لأنه، ولا ريب، أكثرها فاعلية. أما حينما تصل ارادة التغيير الى مجرد رفض مكتوم في القلب، فإنها غير قادرة على أن تفعل شيئاً، لكنها — على الأقل — تحمي صاحبها من الانحراف في تيارات الخطأ والضلال.

وابن خلدون لا يتهم هنا دعوات الأنبياء عليهم السلام ولا حركات الجماهير ويحكم بفشلها، بقدر ما يريد أن يؤكد على أن دعوات وحركات كهذه لا يمكن أن تنجح ما لم تتجمع حول نواة طليعية تسوقها الى النجاح. وهو يطرح تحفظه الذكي في هذا المجال: ان الأنبياء عليهم السلام مؤيدون من الله بالكون كله لو شاء لكنه انما أجرى الأمور على مستقر العادة والله عليم حكيم.

إن الله سبحانه قادر، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء على حمل رسله بكلمته التي لا راد لها، الى آفاق الانتصار النهائي.

لكن حكمته سبحانه، وعلمه المسبق

بمصائر الدعوات، في الوقت نفسه، شاءت أن يتحرك رسله في قلب العالم في صميم التاريخ.. أن يعانوا من أثقاله وعوائقه، وأن يتجشموا واتباعهم عناء تحدياته وإرهاقه، وإلا يبلغوا النصر النهائي الا باتخاذ الأسباب التي تمكنهم من الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد. وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون «سيجري الأمور على مستقر العادة».. أي سنن التاريخ ونواميس الكون.

وهو يضرب مثلاً تاريخياً آخر يستمده من الأحداث التي شهدتها بغداد بعد مقتل الأمين حيث سادت الفوضى وقطع السبيل وكثر السلب والنهب وعجزت السلطات المحلية عن مجابهة الفساد «.. فتوافر أهل الدين والصلاح على منع الفساق وكف عاديتهم وقام ببغداد رجل يعرف بخالد الدريوس ودعا الناس الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..) ونجحت حركته حيناً من الدهر في مجابهة المفسدين والتنكيل بهم، الأمر الذي دفع رجلاً آخر من سواد أهل بغداد يدعى سهل بن سلامة الأنصاري، الى القيام بحركة شعبية أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبعه الناس من شتى الطبقات غنيهم وفقيرهم، شريفهم ومغمورهم، بعيداً عن ضروريات انتماءاتهم الطبقية كما يريد التفسير المادي دائماً أن يقسر التاريخ على قبوله.. وأبلى الرجل بلاء حسنا في مجابهة الفساد، وتجاوز موقف رفيقه بإعلانه أنه سيقاتل كل من خالف الكتاب والسُنّة، وسيقف بوجه السلطة كائنة ما كانت. فما كان من ابراهيم بن المهدي الذي قفز الى الخلافة في العراق الا أن جهز له العساكر «فغلبه وأسره ــ عام ٢٠١ هـ ــ وانحل أمره سريعاً» (٨).

ذلك أنه لم يستند في حركته تلك الى عصبية تحميه وتشد أزره وتمكنه من مواصلة طريق الصراع القاسي حتى النهاية.. «ثم اقتدى بهذا العمل، بعده، كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في اقامته من العصبية، ولا يشعرون بغبة أمرهم ومآل أحوالهم» ويصل الأمر بابن خلدون أن يعلن استنكاره لزعامات لا تعرف أوليات النجاح ويطلب مداواتهم «إن كانوا من أهل الجنون» أو قتلهم وضربهم إن كانوا من دعاة الفتنة، أو السخرية بهم إن كانوا من الكاذبين أدعياء الزعامة (٩).

خرج بالسوس في المغرب الأقصى في مطلع القرن الثامن الهجري «رجل من المتصوفة يدعى التوبذري، عمد الى مسجد ماسة بساحل البحر هناك وزعم أنه الفاطمي المنتظر تلبيساً على العامة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته، فتهافتت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش، ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة فدس إليه كبير المصامدة يومئذ، عمر السكسيوي، من قتله في فراشه».

وفي نفس الفترة خرج في غمارة بالمغرب رجل يعرف بالعباس، وادعى مثل هذه الدعوة، واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم، وزحف الى بادس من أمصارهم ودخل عنوة، ثم قتل لأربعين يوما من ظهور دعوته ومضى في الهالكين الأولين».

ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله «وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها، وأما ان كان من التلبيس

ـ أي من الكذب والادعاء ـ فأحرى الا يتم له أمر وأن يبوء بإثمه » (١٠)

ذلك اذن هو التقابل الفعال في نظرية ابن خلدون: الدين والعصبية.. الرؤية أو الاستبصار الايماني والأداة التاريخية.. ان العصبية بدون دين لا تحقق شيئاً كبيراً والدين بدون عصبية لا يتحرك وقتاً طويلاً.. لابد من اقتران الجانبين.. واذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة في نطاق الروابط القبلية يومذاك، فإنها قد تنسحب في الفترات اللاحقة، وفي القرن العشرين، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة، والعصبية الحزبية، وتحل فيها رابطة الولاء محل رابطة النسب.. والأمر سواء..

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحد، بل ان رؤيته الدينية لا تفارقه وهو يطرح مقولاته في أبواب مقدمته الست عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي.

(٩)

وهو اذ يتحدث في الباب الأول من مقدمته، عن جغرافية العالم، وعن تأثير الظروف الجغرافية على تكوين الجماعات البشرية ونشاطها العمراني، ولا ينسى أن يؤكد في أكثر من موضع على سبب تركز الأديان السماوية في المنطقة المعتدلة الممتدة بين جزيرة العرب والهلال الخصيب ومصر.. «فالأقليم الرابع ـ الذي تنتمي اليه هذه المنطقة ـ أعدل العمران، والذي بمحاذاته من الثالث والخامس أقرب الى الاعتدال.. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوات فإنما توجد ـ في الأكثر ـ فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل انما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم. قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس)(١١) وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله » (١٢).

ويبدو أن اهتمامه في تتبع تأثيرات البيئة الجغرافية على الجماعات البشرية، ونزول الأديان في أكثر هذه الجماعات اعتدالاً ورشداً، أنساه الالتفات الى بعد جغرافي آخر لا يقل أهمية في تفسير تمركز الأديان في هذه المناطق ذلك هو موقعها من خطوط المواصلات العالمية وتوسطها الفعال لهذه الخطوط الأمر الذي يسهل لها أداء مهمتها العالمية في تبليغ الرسالات الى مشارق الأرض ومغاربها، بغض النظر عن اعتدال سكانها أو انحرافهم، فالدين جاء لكي يخاطب بني آدم كافة، أبيضهم وأسودهم، أحمرهم وأصفرهم، ويقودهم جميعاً الى جادة الصواب.

وهو إذ يتحدث، في الباب الخامس من مقدمته، عن المسائل الاقتصادية وأن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» ينطلق من رؤية دينية واضحة «ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره «والله الغني وأنتم الفقراء» (١٣). والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية

ـن كتابه فقال «وسخر لكم ما في ـلسموات والأرض جميعاً منه» (١٤) «وسخر لكم البحر» (١٥) «وسخر لكم لفلك» (١٦) وكثير من شواهده.. ويد لإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل لله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة هي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا متنع عن الآخر الا بعوض. فالإنسان متى قدر على نفسه وتجاوز طور الضعف، سعى الى قتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعراض عنها ـال الله تعالى «فابتغوا عند الله لرزق» (١٧).

وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر لمصلح للزراعة وأمثاله، الا انها إنما تكون معينة ولابد من سعيه، فتكون له تلك لمكاسب معاشاً ان كانت بمقدار الضرورة الحاجة، ورياشاً ومتمولا، ان زادت على ذلك. ثم ان ذلك الحاصل أو المقتني أن إدت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من نفاقه على مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً. ـال صلى الله عليه وسلم «إنما لك من مالك ـا أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأبقيت». وان لم ينتفع به في شيء من مصالحه وحاجاته فلا يسمى بالنسبة الى المالك رزقاً. والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته، يسمى كسباً. وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة الى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً، اذا لم يحصل به منتفع، وبالنسبة الى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً. هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السُنّة: ثم إن الكسب يكون بالسعي في الاقتناء والقصد الى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: «فابتغوا عند الله الرزق» والسعي اليه يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه، فالكل من عند الله فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول لأنه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني كما تراه، والا لم يحصل ولم يقع به الانتفاع. (١٨)

فهو هنا يؤكد على أن الحاجات الاقتصادية انما تستمد (قيمتها) من مدى ما يذل فيها من عمل، الأمر الذي ذهبت اليه بعض النظريات المعاصرة في عالم الاقتصاد والعلاقات الانتاجية، وهو يرجع لتأكيد مقولته هذه الى كتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام، كما كان يفعل في الكثير من المواقف الأخرى.

وهو عندما يتحدث في الباب الرابع عن الأمصار والمنجزات المعمارية الكبيرة للجماعات البشرية، يقف طويلا عند الأماكن المقدسة التي لها في نفوس المسلمين خاصة والمؤمنين عامة مكانة كبيرة، ويطيل الحديث، مبتدأ إياه بقوله «اعلم ان الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور وأخبرنا بذلك على ألسن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلا لطرق السعادة لهم. وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين وهي: مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يفرد الصفحات الطوال لكل واحد من هذه البيوت (١٩)

(١٠)

وعندما يتحدث في الباب الثاني عن ان «معاناة أهل الحضر للأحكام ــ أي الخضوع

لقوانين السلطة والتزام تشريعاتها ـــ مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنفعة عنهم» لا ينسى أن يقف عند تجربة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كسروا بها هذه المقولة بما امتلكوه من وازع ديني امتد الى أعماق نفوسهم وحماهم من السقوط في وهدة الضعف والتفكك والاحساس السلبي بالانقياد والخضوع «.. لا تستنكر ذلك ـــ يقول ابن خلدون ـــ بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلى الله عليه وسلم لما أخذ المسلمون دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلى عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاه نقلا، يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة ـــ كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه «ومن لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله» حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد» ويمضي ابن خلدون الى القول أنه «لما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام، ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس الى الحضارة وخلق الانقياد الى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم. فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسده للبأس لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية غير مفسده لأن الوازع فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وضعف الشوكة منهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب (٢٠).

ان الدين عندما يتفجر حيا في النفوس، من خلال دعوة حركية حيوية شاملة، بعيداً عن تكلف (التعليم الصناعي) وجفاف (التأديب التعليمي) كما يسميه ابن خلدون فإنه ينشىء رجالاً يملكون في نفوسهم حصانة دائمة تحميهم من فقدان بأسهم بالانحناء الدائم والانقياد الذليل. أما الأحكام الوضعية فإنها اذ لا تسعى ابتداء لخلق الوازع الديني في النفوس كأنها تتحول بمرور الوقت الى سوط اذلال ينزل على ظهور (التابعين) فيفقدهم صولة البأس وإرادة الرفض، ويحولهم الى قطعان من الأغنام تساق بمن هو أقدر منها ولا تستطيع ـــ هي ـــ أن تسوق شيئاً أو تصنع تاريخاً.

وليست هذه هي المرة الوحيدة التي حرص ابن خلدون فيها على أن تكون استنتاجاته متساوقة مع المعطيات الدينية الاسلامية نظرية وتطبيقاً فهو حينما وجد تناقضاً ظاهرياً أعمل جهده لتحقيق الوفاق، أو فسر لنا ـــ بسبب من نزعته الموضوعية ـــ أسباب هذا التغاير بين بعض أنماط التجربة التاريخية الواحدة.. انه عامل الايمان الديني الذي كثيراً ما يتجاوز رتابة الوقائع التاريخية لكي يحقق الطفرات العظيمة والقفزات النوعية في التاريخ.

فهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثالث عن أن «الدولة المستجدة انما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، أي بالصراع طويل المدى لا بالحرب المباشرة السريعة، ويسرد العديد من الأمثلة، ما يلبث أن يقف عند ظاهرة الفتح الاسلامي التي خرقت هذه القاعدة ويقول «.. ولا يعارض

ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية، وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم (يشير الى بدء فتوحاتهم) واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم.

سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارا بالايمان وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك خارقاً للعادة المقدرة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة.. والمعجزات لا يقارن عليها الأمور العادية ولا يعترض بها (٢١).

وهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثاني عن «أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» يقول «.. ولا تجمل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين (محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب) ينسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في (قبيلة) هرغة قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين، ودخول قبائل المصامدة في دعوته، وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم (٢٢).

(١١)

ان الحضور الالهي الفعال في الواقعة التاريخية، ملمح أساسي من ملامح مقدمة ابن خلدون وان رؤيته الدينية المستمدة من كتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام، ومعطيات صحابته الكرام رضي الله عنهم، تفرض نفسها في مساحات المقدمة جميعاً، وبأكثر من شكل وصيغة.

يقول في تمهيده للمقدمة «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذاهب، جم الفوائد، شريف الغاية، اذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك في كل أحوال الدين والدنيا» (٢٣). منذ اللحظات الأولى تبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها ديناً ودنيا، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معا، وهي أكثر ادراكاً وتجربة بما يمنحه التاريخ إياها من قيم وتعاليم.

ونعبر أبواب المقدمة جميعاً لكي نصل الى بابها الأخير، فهنالك أيضاً، كما في أي باب آخر، يمكن أن نلتقي بالحضور الإلهي والرؤية الدينية. فهاهنا حيث يتحدث ابن خلدون عن (الفكر الانساني) يقول «اعلم ان الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات، وشرفه.. وذلك ان الادراك وه شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته ه خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات من الموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خار عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحوا الظاهرة..

ويزيد الانسان من بينها انه يدرك الخار عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه.. والفكر التصرف بالصور التي وراء الحس وجولا الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو مه الأفئدة في قوله تعالى (وجعل لكم الس والأبصار والأفئدة) (٢٤)» (٢٥)

وبين التمهيد والباب الأخير شواهد عد أخرى تؤكد ما ذهبنا إليه (٢٦).

ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصيلة عند خلدون، وكونها مسألة أساسية في منهو

ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنّة رسوله عليه السلام حيناً آخر، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام حيناً ثالثاً، والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجية وصواباً وإقناعاً.

ولنا الآن أن نستعرض، على سبيل المثال، أهم الاستشهادات القرآنية نظرا لارتباطها الوثيق بالموضوع، مشيرين الى المواضيع التي ورد فيها كل منها: **(ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً)** (٢٧). بصدد الحديث عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لمايعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها (٢٨).

(أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) (٢٩)، بصدد الحديث عن ضرورة الاجتماع الإنساني (٣٠).

(كنتم خير أمة أخرجت للناس) (٣١)، بصدد الحديث عن تأثير الهواء في ألوان البشر. والكثير من أحوالهم (٣٢).

(لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنّا اذاً لخاسرون) (٣٣)، بصدد الحديث عن أن سكن البدو لا يكون الا للقبائل أهل العصبية (٣٤).

(إن أكرمكم عند الله أتقاكم)(٣٥)، بصدد الحديث عن أن البيت والشرف للموالي إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم (٣٦).

(إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز) (٣٧) بصدد الحديث عن أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء (٣٨).

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) (٣٩)، بصدد الحديث عن أن الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك(٤٠).

(إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (٤١)، بصدد الحديث عن أن من عوائد الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم (٤٢).

(وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له) (٤٣)، بصدد الحديث عن أن علامات الملك التنافس الخلال الحميد وبالعكس (٤٤).

(ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (٤٥)، بصدد الحديث عن أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع (٤٦).

(لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم) (٤٧)، بصدد الحديث عن أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين (٤٨).

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (٤٩)، بصدد الحديث عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد (٥٠).

(حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) (٥١)، بصدد الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص (٥٢).

(فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (٥٣)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٤).

(والله يقدر الليل والنهار)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٦).

(سنّة الله في الذين خلوا من قبل)

(٥٧) (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) (٥٨) (صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض) (٥٩) (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) (٦٠) (يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا) (٦١)، بصدد الحديث عن معنى الخلافة والإمامة (٦٢).

(ولن تجد لسنّة الله تبديلاً)، بصدد الحديث عن أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة (٦٤).

(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) (٦٥) بصدد الحديث عن أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وانها مؤذنة بفساده (٦٦).

(والله الغني وأنتم الفقراء) (٦٧) (وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه) (٦٨) (وسخر لكم البحر) (٦٩) (وسخر لكم الفلك) (٧٠) (والأنعام خلقها لكم) (٧١) (فابتغوا عند الله الرزق) (٧٢)، بصدد الحديث عن حقيقة الرزق والكسب وانه قيمة (٧٣) الأعمال البشرية.

(ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون) (٧٤)، بصدد الحديث عن أن السعادة والكسب انما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق (٧٥).

(وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) (٧٦)، بصدد الحديث عن الفكر الإنساني (٧٧).

(إني جاعل في الأرض خليفة) (٧٨)، بصدد الحديث عن أن عالم الحوادث العقلية إنما يتم بالفكر (٧٩).

(إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه) (٨٠). بصدد الحديث عن علوم الأنبياء عليهم السلام (٨١).

(اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم) (٨٢)، بصدد الحديث عن أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب (٨٣).

(فلا يظهر على غيبه أحداً)، بصدد الحديث عن وجه الصواب في تعليم العلوم (٨٧).

ليس هذا فحسب، بل ان ابن خلدون يؤكد رؤيته وحسه الدينيين من خلال صيغة أخرى تميزت بها مقدمته بشكل يلفت النظر، تلك هي اختتام كل فصل أو مقطع من فصول مقدمته ومقاطعها بعبارة دينية، أو آية قرآنية، أو جزء من آية مثل (والله أعلم) (والله يحب المتقين) (الله سبحانه أعلم وبه التوفيق) (والله يخلق ما يشاء) (والله الموفق للصواب) (والله وارث الأرض وما عليها) (والله عالم الغيب والشهادة) (والله بكل شيء عليم) (والله ورسوله أعلم) (سنّة الله في خلقه) (والله يؤتي ملكه من يشاء) (والآخرة عند ربك للمتقين) (والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالى التوفيق) (والبقاء لله وحده) (والله قادر على خلقه وهو الواحد القهار لا رب غيره) (والله قاهر فوق عباده وهو الواحد القهار) (والله قادر على ما يشاء، وهو بكل

شيء عليم، وهو حسبنا ونعم الوكيل) (وبه التوفيق لا رب سواه) (سنّة الله التي خلت في عباده) (والله غني عن العالمين) (والله الخلاق العليم) (وقل رب زدني علما وأنت أرحم الراحين) (والله ولي المؤمنين وهو على كل شيء وكيل) (وبيده ملكوت كل شيء)...

وأحياناً تتخلل هذه التعابير والمقاطع القرآنية ذات المغزى صميم فصوله فلا يكتفي بأن يضعها في نهاية كل فصل بل يدخلها في ثنايا معطياته حيثما اقتضت الحالة، وفي هذا مزيد دلالة على تصور ابن خلدون لمدى الحضور الألهي في التاريخ، ومن مثل (ما شاء الله) (والأمر لله) (والله أعلم) (حتى يأذن الله) (والله حكيم عليم) (والله غالب على أمره) (ويأذن الله منها بالفناء الذي كتبه على خليقته) (بما جعل الله من ذلك في خليقته) (والله خير الماكرين)..

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لاتعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعني شيئاً، لكن المتمعن في التكرار المقصود، وفي النماذج التعبيرية التي ينتقيها الرجل، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا.. أبعد حتماً من مجرد دلالته على عمق الاحساس الديني لدى ابن خلدون. فالرجل، فضلا عن ذلك، يرى في حركة التاريخ، وقائع وسننا، انعكاساً لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم.

(١٢)

ونريد أن نقف قليلا عند مسألتين أساسيتين في نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب هذه النظرية، وهما الترف وحتمية السقوط. اذ لا نعتقد انه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنّة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين السابقين مكان واسع.

وفي الباب الثالث من مقدمته، الذي يتحدث فيه عن قيام الدول ونموها ثم تدهورها وسقوطها، يورد تأكيدات مستمرة، ومن خلال زوايا رؤية مختلفة ومتكاملة، عن الدور الذي يلعبه الترف في دمار الدول وتفككها وانحلالها، هذه بعضها: (فصل في أن من طبيعة الملك الترف)(٨٨)، (فصل في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون)(٨٩)، (فصل في أنه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم)(٩٠).

وعبر أماكن أخرى عديدة، من هذا الباب والذي يليه، يقف ابن خلدون لكي يقلب مسألة الترف على وجوهها ويتبين دورها في التفكك والسقوط (٩١). ومراراً يشير — من خلال تحليله لمسألة الترف — الى العلاقة المتبادلة بين الترف والالتزام الديني والأخلاقي، والى النتائج السالبة التي تترتب على ذلك. فهو يؤكد — على سبيل المثال — على «.. أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد، لأن الانسان انما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته، أما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفعا لما حصل من المربى في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم. وكذلك لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والمربى في قهر التأدب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد أيضا في دينه غالبا،

بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوثت به لنفس في ملكاتها كما قررناه، الا في الأقل النادر، واذا فسد الانسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا الاعتبار كان الذين يتقربون في جند السلطان الى البداوة والخشونة أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها، وهذا موجود في كل دولة..(٩٢)

لقد وقف القرآن مراراً عند مسألة الترف، ومن خلال زوايا مختلفة سلط عليه الأضواء لكي يفضح الدور المدمر الذي تلعبه هذه الظاهرة في تاريخ الجماعات البشرية وهي تتأرجح بين الاستقامة والضلال.. (وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشراً مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون * ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم اذاً لخاسرون)(٩٣) (بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مهتدون * وكذلك ما أرسلنا من قبل في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون * قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون * فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين)(٩٤) (وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا بما أرسلتم به كافرون * وقالوا نحن أكثر أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون * وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى إلا من آمن وعمل صالحاً) (٩٥) (وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال * في سموم وحميم * وظل من يحموم * لا بارد ولا كريم * إنهم كانوا قبل ذلك مترفين * وكانوا يصرون على الحنث العظيم * وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإنّا لمبعوثون * أو آباؤنا الأولون * قل إن الأولين والآخرين * لمجموعون الى ميقات يوم معلوم * ثم إنكم أيها الضالون المكذبون * لآكلون من شجر من زقوم * فمالؤن منها البطون * فشاربون عليه من الحميم * فشاربون شرب الهيم * هذا نزلهم يوم الدين) (٩٦)

(فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين * وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) (٩٧)، (وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين * فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون * لا تركضوا وارجعوا الى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون * قالوا ياويلنا إنا كنا ظالمين) (٩٨)، (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً * وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً) (٩٩).

وقد سبق أن حللنا موقف القرآن الكريم من الترف (١٠٠) والذي نريد أن نشير إليه هنا هو أن ابن خلدون في تأكيده المستمر على دور الترف في تاريخ الدول والجماعات لابد أنه استمد اهتمامه هذا من القرآن الكريم

الذي كثيراً ما كان يلجأ الى آياته ليؤكد وجهات نظره ويعزز مقولاته هذا فضلا عن ثقل النتائج التي قاده اليها استقراؤه لتاريخ الدول والجماعات حيث كان الترف يبدو كنذير السوء. وهو في إحدى تعليقاته على ظاهرة من ظواهر الترف، وهي ظاهرة (التكاثر الشيئي) يطرح كلماته وكأنه يعاين ما يجري في قرننا العشرين هذا «.. وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية، تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها. أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها..» (١٠١) ونحن نتذكر هنا آيات سورة التكاثر التي تحذرنا من هذا المصير «ألهاكم التكاثر * حتى زرتم المقابر * كلا سوف تعلمون * ثم كلا سوف تعلمون * كلا لو تعلمون علم اليقين * لترون الجحيم * ثم لترونها عين اليقين * ثم لتسألن يومئذ عن النعيم» كما نتذكر ما يجري في زمننا هذا من تكاثر بالأشياء يكاد يخنق الإنسان المعاصر ويسحق مطامحه الروحية، فضلا عن امتصاصه لقدراته المادية، وعجزه عن سداد متطلبات هذا التكاثر الذي لا يستطيع الفكاك منه بسبب تحوله ـــ بمجرد الوقت ـــ الى عادة تطالب بالوفاء باستمرار، كما يقول ابن خلدون، وكما نقرأ في المقدمة القيمة التي كتبها الدكتور محمد اسماعيل الموافي لمسرحية (كل شيء في الحديقة) للكاتب الانجليزي جايلز كوبر، والتي تعالج هذا الموضوع، فيما تعالجه من مواضيع «ان الثورة على مادية الحضارة الحديثة ليست بالشيء الجديد، فقد حمل لواءها سلسلة طويلة من اعلام الفكر والأدب في كل جيل من أجيال هذه الحضارة.. ثورة على تسخير النشاط الإنساني كله، أو جله، في تحقيق مغانم مادية، وقصر السعي على توفر أسباب الراحة والمتعة، والاستكثار من أدوات الزينة والترف والتضحية في ذلك بالقيم الفنية، وأخطر من ذلك بالقيم الخلقية. وإذا كانت الحضارات القديمة وقد سمحت بمثل هذا الانحراف لفئة محدودة، فإن الحضارة الصناعية، بما أوجدت من رخاء، وبما استحدثت من أسباب الترف ووسائل الاغراء بالترف، قد جعلت الانحراف ميسراً أمام الفرد العادي». وهو يقتبس العبارة التالية من كتاب (هذا العالم الامريكي) (١٠٢) الذي يقول فيه «..حيث اقتناء الأشياء عقيدة ودين، يصبح تقديمها للناس فريضة. وللإعلان (عن الأشياء) شريعة، كعلم أصول الدين. فإغراق الجمهور بسلع لا تفيد، وخلق طلب غير طبيعي عليها والتخلص من شيء وهو لا يزال بعد صالحاً للاستعمال، وشراء الأكثر جدة ولو كان أقل متانة. وجعل المودات في حركة دائمة. تلك هي الأهداف التي ينشدها الاعلان بحماس لا يقل عن حماس المبشرين. واستسلاماً منا لضرورات الوسائل العلمية في الاعلان نضحي بغرائزنا الأساسية تمام التضحية، بل وبحواسنا الخلقية في غالب الأحيان). ويقول في مكان آخر من مقدمته تلك، وكأنه يتحدث بلسان ابن خلدون «..يبدأ الشخص بمقاومة مكروه أو رذيلة، ولكن لا تلبث ممارسته لها أن تضعف المقاومة فالاعتياد مميت والإحساس قاتل للشعور... ولقد أصبح تكوين العادة من الأصول التي

يعتمد عليها في الاعلام الحديث في ترويج سلع قد يراها الناس في بادىء الأمر غير ضرورية، أو حتى مجوجة، ولكنها لا تلبث بحكم العادة والإلف، أن تصبح مستساغة، بل من اللزوميات ...»

(١٣)

أما المسألة الثانية التي تتوجب الإشارة اليها، والتي ترتبط بسابقتها ارتباط النتيجة بأسبابها، فهي ما يؤكده ابن خلدون من حتمية سقوط الدول، وهو يطرح بوضوح في الباب الثالث فصلا بعنوان (ان الهدم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، وإذا كان الهدم نفسه أمراً طبيعياً، يحدث في عالم الدول كما يحدث في عالم الطبيعة الحية، كما سنرى، تبين لنا أنه ما من دولة في نظرية ابن خلدون، الا وهي مسوقة الى الشيخوخة والسقوط... نفس موقف أزوالد اشبنغلر ازاء التاريخ.. ان الدولة كالأشجار والحيوانات والناس تماما مكتوب عليها أن تجتاز رحلة العمر صوب الشيخوخة والذبول.. ما من تجربة في العالم الا وهي تتحرك ضمن هذا الإطار المقفل: الميلاد والموت..

قد قدمنا — يقول ابن خلدون — ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد (وهو يعالج هذا في فصول عديدة سابقة ولاحقة، ليس هذا مجال بحثها بطبيعة الحال) وبينا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها (أي زوالها)، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل، وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسب أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم. وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة (لاحظ تأكيده المستمر على الطبيعة) والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى فإن من أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات أفلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، ان العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه.. وانظر شأن الأنبياء في انكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد والنصر السماوي. وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا ازيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية، تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتتدرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر.. وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذبالها ايماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء» وما يلبث ابن خلدون أن يلتقي كعادته بآية من كتاب الله تعزز الوجهة التي ذهب إليها «فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه (ولكل أجل كتاب) (١٠٣)» (١٠٤).

هل هي رؤية دينية مسألة السقوط المحتوم هذه؟

نرجع الى كتاب الله، فهناك ستجد آيات

عديدة تمنحنا الجواب (وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم * وما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) (١٠٥)، (وإن من قرية إلا ونحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً) (١٠٦) (ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (١٠٧) (يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون) (١٠٨).

وشهادات القرآن بهذا الصدد كثيرة، ولكن أكثرها مساساً بالموضوع تلك التي تقول (وتلك الأيام نداولها بين الناس) (١٠٩). وهو بهذا، بقدر صيرورة التجارب التاريخية الى الزوال، بقدر ما يكسر الحلقة المفرغة لحتمية السقوط ويوجهها توجيهاً آخر أكثر دايناميةً وأعمق أملا وأبعد عن النزعة التشاؤمية التي تسود موقف ابن خلدون وعديد من فلاسفة التاريخ، ومن ثم فإنه يخرج من هذه المسألة الصعبة الى طرح معادلة تصل في عمقها وتوازنها ومنطقيتها حد الإعجاز، ولا بأس أن نقتطع هنا مقاطع من كتاب (التفسير الإسلامي للتاريخ) لتبين أبعاد مفهوم المداولة التي يطرحها القرآن.

(..إن المداولة) توحي بالحركة الدائمة، وبالتجدد، وبالأمل، وتقرر أن الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثم لا داعي لليأس والهزيمة، فمن هم في القمة الآن ستنزل بهم حركة (الأيام) الى الحضيض، ومن هم في القاع ستصعد بهم الحركة نفسها — ومن خلال فعلهم الحر وحركتهم واختيارهم — الى القمة. ان (المداولة) القرآنية تحمل كافة جوانب إيجابيتها التاريخية: حركة العالم المستمرة، وتمخض الصراع الفاعل وديمومة الأمل البشري الذي يرفض الحزن والهوان (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين).

«تكاد الحياة الدنيا تبدو من خلال الموقف الإسلامي أشبه بالناعور. والشجاع الشجاع الذي يحصل على (صعدة) أكثر في تاريخ هذه الحياة التي تدور فيها المواقف ولا تستكين لأحد، من أجل أن يرى البشرية صوراً من حقائق التطبيق الصحيح للمبادىء السماوية.. إن هذه الوضعية الدايناميةأشبه — أيضاً — برجل كتب عليه أن يحيا في مدينة ما، وأتيح له أن يغادرها الى أي مكان مرتحلاً، طالما امكاناته وإرادته، الا أن مصيره دائما هو أن يعود إلى مدينته الأولى.. والإنسان كلما كان ذا إرادة أقوى، وعزيمة أمضى، وإيمان أعمق، وجهد وإبداع أشد تركيزاً، كلما أتيح له السفر إلى منطقة أبعد لاكتشاف مزيد من المجاهيل في الطبيعة والعالم.

ان كلاً منا هو هذا الرجل، ومن مجموعنا كجماعة ننتمي إلى هذا المبدأ أو ذاك، نستطيع أن نرحل دائماً ونعلم البشرية أن ترحل معنا الى الآفاق البعيدة الرائعة، فإذا ما (حتم) علينا أن نعود، لأن حكمة الله سبحانه تقتضي بأن نسمح للآخرين كي يرحلوا بدورهم، لأن من حقهم أن يرحلوا، بعد أن ضعفت إرادتنا وقويت إرادتهم وخارت عزمتنا ومضت عزيمتهم، وتسطح إيماننا وتوغل إيمانهم، وتفكك جهدنا وإبداعنا وتركز جهدهم وإبداعهم.. إذا ما حدث هذا وهو لا بد أن يحدث، إذا ما أريد للعدل الكوني أن يأخذ مجراه، فلا بد وفق منطق المداولة نفسه

بدينـاميته، وما يحمله من شحنات الأمل، أن يبـذل محاولات ثـانيـة وثـالثـة من أجل إعادة الكرة والتهـيؤ لمرحلة أكثر غنىً وعطاء وشمـولاً.. وهـذا لا يعـني أن المنجزات الحضارية عموماً تصاب بنكسات (دورية) على العكس، انها تبقى في الأغلب الأعم، صاعدة على سلم لا ترجع عنه الى الوراء، إلا اذا مارست الأمم القوية لعبة الدمار الشاملة التـي يستبعد أن تحدث أساساً.. هذا فيما يتعلق بالإبداع المادي للحضارة، أي ما يصطلح عليه باسم (المدنية).. أما القيم والمبادىء وقواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي، والممارسات الأخلاقية والعاطفية والروحية، ومعطيات الفكر والوجدان، فيما يسمى بحقل (المعارف الإنسانية) أدباً وفلسفة وفناً وأساليب تفكير ومواقف نفسية واجتماعية فهي التي تتعرض للانتكاسات، وهي التي لا تستقيم الا بانتصار المبدأ الأقوى والأكثر انسجاماً مع بنية الإنسان ودوره في الكون ولن يتأثر هذا الا بأن يتولى زمام القيادة الحضارية الشاملة/ ويكون في القمة رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر **(ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)**، والا في أن يتسلم المسلمون مكانتهم (الوسط) في قلب العالم ليكونوا **(شهداء على الناس ويكون الرسول عليهم شهيداً)**.

ان الذي يفرق الموقف الإسلامي ويميزه إذن، هو أنه يطرح إزاء مسألة سقوط الدول والتجارب والحضارات، ما يمكن تسميته (الحتمية التفاؤلية).. انه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يقرر — في الوقت نفسه — إمكانية أية أمة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تنشأ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة لذلك، وأولها عملية التغيير الداخلي) التي أكد القرآن على حدها الإيجابي بقوله **(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)** (١١٠) وأكد على حدها السلبي بقوله **(ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)** (١١١)، هذا التغير الذي يمتد الى مكانة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان فرداً وجماعة من مواجهة حركة التاريخ...(١١٢)

والواقع أن معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ تكاد تجمع — كذلك — على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات بشكل أو بآخر. فهيغل في مثاليته يرى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة ثم لا يلبث أن يطيح بها صوب الفكرة الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يكون التاريخ فيه، بشتى معطياته، تعبيراً كاملاً متجلياً لهذا العقل.

وماركس يخضع حركة التاريخ، بدولها وحضارتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الانتاج وانعكاسه على (الظروف)، وأن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ثم ما يلبث ماركس أن يقع في تناقض أساسي مع نظريته عندما يقرر الدوام والثبات لمرحلة حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه — في احدى جوانبه — الديالكتيك الهيغلي الذي يؤول بحركة العالم الى السكون وعدم التغير بمجرد بلوغها مرحلة (تجلي المتوحد).

أما توينبي فقد سرد لنا في دراسته في التاريخ مصير احدى وعشرين حضارة من مجموع ست وعشرين تضمنت كل منها العديد من التجارب السياسية والدول — وانتهى بها الأمر الى التدهور والسقوط لأنها جميعاً كانت تجد نفسها في نهاية مسيرتها عاجزة عن الاستجابة للتحديات الداخلية أو الخارجية التي قابلتها بين الحين والحين فطوى صفحاتها..

وأما شبنغلر، الذي يمثل حلقة الوصل بين ابن خلدون وتوينبي، فقد ألمحنا الى موقفه قبل قليل.

الهوامش

(١) انظر عن قائمة الأبحاث التي كتبت عن ابن خلدون ومقدمته الصفحات ٣٣٧ — ٣٤٦ من المجلد الأول من مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨ — ١٩٦٥.

(٢) محمد عبدالله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري (ط٣) ص١٧٧ — ١٧٨ عن كتاب: Geschichte Der Philosophie in Islam PP. 177 - 181 للباحث المذكور.

(٣) عنان: ابن خلدون ص ١٩٠ عن Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher. للمؤرخ المذكور.

(٤) عنان: ابن خلدون ص ٢٨١ عن Ibn Khaldun: Einarabischer Kulturhistoriker Des 14 Jahrhunderts (ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر) للمستشرق المذكور.

(١) سورة الأنفال، آية ٦٣.

(٢) المقدمة ٤٦٦/٣.

(٣) دولة المرابطين التي قامت على أكتاف قبيلة لمتونة الصنهاجية من بربر المغرب.

(٤) التي قامت على أنقاض المرابطين واعتمدت عصبية قبيلة بربرية أخرى هي المصامدة.

(٥) المقدمة ٤٦٧/٣ — ٤٦٨.

(٦) هكذا يسمي ابن خلدون الطبقات العامة، وهو في هذا يحذو حذو الكثير من المؤرخين الذين سبقوه.. ونرجع الى كتاب الله وسنة رسوله فلا نجد ايما وصف مستهجن لهذه الطبقات: على العكس ان التقييم ينصب عليها، و يؤخذ على الكفار انهم ينظرون الى هذه الطبقات نظرة ترفع واحتقار. ولنتذكر — على سبيل المثال — مواقفهم من نوح ومحمد عليهما السلام.

(٧) المقدمة ٤٦٨/٣ — ٤٧٢.

(٨) المقدمة ٤٦٨/٣ — ٤٧٢.

(٩) نفسه.

(١٠) نفسه.

(١١) سورة آل عمران آية ١١٠.

(١٢) المقدمة ٤٨٦/١ وانظر ٤٩٠/١.

(١٣) سورة محمد ٣٨.

(١٤) سورة الجاثية ١٣.

(١٥) سورة الجاثية ١٢.

(١٦) سورة ابراهيم ٣٢.

(١٧) سورة العنكبوت ١٧.

(١٨) المقدمة ٨٩٣/٥ — ٨٩٦.

(١٩) انظر المقدمة ٨٤٠/٤ — ٨٥٥.

(٢٠) المقدمة ٤١٩/٢ — ٤٢١.

(٢١) المقدمة ٤١٩/٢ — ٤٢١.

(٢٢) المقدمة ٤٣١/٢ وانظر الباب الثاني نفسه ص

٤١٤ — ٤١٨ فصل (في أن أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر).

(٢٣) المقدمة ص ٣٦٢.
(٢٤) سورة تبارك ٦٧.
(٢٥) المقدمة ٩٧٤/٦ — ٩٧٥.
(٢٦) انظر التمهيد ص ٣٤٩ — ٣٥٠، ٤١٧ — ٤١٨ والباب الأول ص ٤٢٠ — ٤٢٢، ٤٢٤ والباب الثالث ص ٦٨٧، ٧٠٩، ٧١١ والباب السادس ص ٩٧٦، ٩٧٨ — ٩٧٩، ٩٨٣ — ٩٨٤، ١٢٢٥، ١٢٣٧ — ١٢٣٨.
(٢٧) سورة لقمان ٦.
(٢٨) المقدمة ص ٣٦٧.
(٢٩) سورة طه ٥٠.
(٣٠) المقدمة ٤٢٣/١.
(٣١) سورة آل عمران ١١٠.
(٣٢) المقدمة ٤٨٦/١.
(٣٣) سورة يوسف ١٤.
(٣٤) المقدمة ٤٢٢/١.
(٣٥) سورة الحجرات ١٣.
(٣٦) المقدمة ٤٣٣/٢.
(٣٧) سورة فاطر ١٦ — ١٧.
(٣٨) المقدمة ٤٣٦/٢.
(٣٩) سورة البقرة ٥١.
(٤٠) المقدمة ٤٤٠/٢ وكذلك ٩١٧/٦.
(٤١) سورة المائدة ٢٢.
(٤٢) المقدمة ٤٤٢/٢.
(٤٣) سورة الرعد ١١.
(٤٤) المقدمة ٤٤٧/٢.
(٤٥) سورة الصف ٩.
(٤٦) المقدمة ٤٤٨/٢.
(٤٧) سورة الأنفال ٦٣.
(٤٨) المقدمة ٤٦٦/٣.
(٤٩) سورة الأنبياء ٢٢.
(٥٠) المقدمة ٤٨٠/٣.
(٥١) سورة الأحقاف ١٥.
(٥٢) المقدمة ٤٨٥/٣.
(٥٣) سورة النحل ٦١.
(٥٤) المقدمة ٤٨٧/٣.
(٥٥) سورة المزمل ٢٠.
(٥٦) المقدمة ٤٨٨/٣.
(٥٧) سورة الأحزاب ٣٣.
(٥٨) سورة المؤمنون ١١٥.
(٥٩) سورة الشورى ٥٣.
(٦٠) سورة النور ٤٠.
(٦١) سورة الروم ٧.
(٦٢) المقدمة ٥١٧/٣ — ٥١٨.
(٦٣) سورة الأحزاب ٦٢.
(٦٤) المقدمة ٧٠٨/٣.
(٦٥) سورة الاسراء ١٦.
(٦٦) المقدمة ٨٧٨/٤.
(٦٧) سورة محمد ٣٨.
(٦٨) سورة الجاثية ١٣.
(٦٩) سورة الجاثية ١٢.
(٧٠) سورة ابراهيم ٣٢.
(٧١) سورة النحل ٥.
(٧٢) سورة العنكبوت ١٧.
(٧٣) المقدمة ٨٩٣/٥ — ٨٩٤.
(٧٤) سورة الزخرف ٣٢.
(٧٥) المقدمة ٩١٠/٦.
(٧٦) سورة تبارك ٢٣.
(٧٧) المقدمة ٩٧٥/٦.
(٧٨) سورة البقرة ٣٠.
(٧٩) المقدمة ٩٧٧/٦.
(٨٠) سورة فصلت ٦.
(٨١) المقدمة ٩٨٣/٦.
(٨٢) سورة العلق ١ — ٥.
(٨٣) المقدمة ٩٨٤/٦.
(٨٤) سورة الجن ٢٦.
(٨٥) المقدمة ١٢١٢/٦.
(٨٦) سورة البقرة ١٥١.
(٨٧) المقدمة ١٢٣٤/٦.

وعن استشهاداته بالأحاديث الشريفة انظر المقـدمـة: ٤١٤/٢، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٦٨/٣ — ٤٦٩، ٤٩٨ — ٤٩٩، ٥١٥، ٥١٧، ٧٠٤، ٨٩٥/٥، ٩١٥.

وعن استشهاداته بأقوال الصحابة رضي الله عنهم انظر المقدمة: ٤٢٦/٢، ٤٢٧، ٤٤٨، ٥١٥/٣ — ٥١٦، ٨٥٧/٤، ٨٨٨، ٩٢٨/٥، ١٢٤٤/٦.

(٨٨) المقدمة ٤٨٠/٣ — ٤٨١.

(٨٩) المقدمة ٤٨١/٣.

(٩٠) المقدمة ٤٨٢/٣ — ٤٨٥.

(٩١) انظر مثلا: المقدمة ٤٨٦/٣ — ٤٨٧، ٤٩٥ — ٤٩٦، ٦٧٠ — ٦٧١، ٦٧١ — ٦٧٤، ٦٨٦، ٦٩٦ — ٦٩٧، ٦٩٨ — ٧٠٢، ٨٧٦/٤ — ٨٨١.

(٩٢) المقدمة ٨٨٠/٤.

(٩٣) سورة المؤمنون ٣٣ — ٣٤.

(٩٤) سورة الزخرف ٢٢ — ٢٥.

(٩٥) سورة سبأ ٣٤ — ٣٧.

(٩٦) سورة الواقعة ٤١ — ٥٦.

(٩٧) سورة هود ١١٦ — ١١٧.

(٩٨) سورة الأنبياء ١١ — ١٤.

(٩٩) سورة الاسراء ١٦ — ١٧.

(١٠٠) انظر كتاب (مقال في العدل الاجتماعي)، القسم الثاني، للمؤلف (مؤسسة الرسالة، بيروت — ١٩٧٧).

(١٠١) المقدمة ٨٧٦/٤.

(١٠٢) ى. أ. مووار ص ٩٧.

(١٠٣) سورة الرعد ٣٨.

(١٠٤) المقدمة ٦٩٢/٣ — ٦٩٣.

(١٠٥) سورة الحجر ٤ — ٥.

(١٠٦) سورة الاسراء ٥٨.

(١٠٧) سورة الأعراف ٣٤.

(١٠٨) سورة نوح ٤، وانظر هود ٨، ٤٨، والحجر ٢٤، والأعراف ٣٤.

(١٠٩) سورة آل عمران ١٤٠.

(١١٠) سورة الرعد ١١.

(١١١) سورة الأنفال ٥٣.

(١١٢) التفسير الاسلامي للتاريخ للمؤلف، ٢٥٩ — ٢٦١، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين ١٩٨١م.

أبحاث

أخطاء القضاء

دراسة مقارنة في الفقه الشرعي والقانون الوضعي

د . عوض محمد عوض

أستاذ ورئيس قسم القانون الجنائي ـــ كلية الحقوق ـــ جامعة الاسكندرية

تمهيد :

اذا ذكر العدل تمثل الذهن القضاء، واذا ذكر القضاء تداعى الى الذهن معنى العدل. فالارتباط بين الأمرين وثيق، اذ ليس للقضاء من عمل سوى احقاق الحق وابطال الباطل، وذلك عين العدل. والخطأ في القضاء أيا ما كانت صورته لا يستقيم مع معنى العدل، لأن هذا الخطأ يفضي الى اعطاء حق لغير صاحبه أو الى حجب حق عن صاحبه. ولما كانت مهمة القضاء هي اعطاء كل ذي حق حقه، فانه يكون من المتعين الحيلولة دون وقوع القضاة في الخطأ ابتداء، وكذلك العمل على تداركه إن وقع. وبعبارة أخرى فان خطأ القضاء يجب دفعه، فان تعذر دفعه وجب رفعه.

وللخطأ معنيان: أحدهما شخصي أو ذاتي، ويقصد به الانحراف عن السلوك الواجب، أما الآخر فموضوعي، ويقصد به عدم اصابة الحق أو الحقيقة. والمعنى الثاني أوسع من الأول، فهو يتسع له دائما ويتسع عنه أحيانا. ذلك أن تجنب الخطأ بمعناه الأول مقدور عليه، ولا يخلو الوقوع فيه عن أن يكون على وجه العمد أو التقصير، ومن ثم كان هذا الخطأ موجبا للوم. أما الخطأ بمعناه الآخر فقد يخلو عن العذر أو يلتبس به، واذا خلا عنه تطابق المعنيان، واذا التبس به افترقا، وعند الانطباق يكون المخطىء آثما أو ملوما، ولا يكون كذلك عند الافتراق.

والخطأ بكلا المعنيين ممكن الوقوع بل كثير الوقوع، فليس في الناس من يسلم منه. وهذه القضية لا تحتمل المكابرة، لأن المنازعة فيها تعني ادعاء الكمال وهو مالم يجهر به من قبل أحد، وما نظن أحدا يجرؤ على الجهر به. ولأمر ما حرصت الكتب السماوية على تسجيل الخطأ بل الخطيئة على الانسان في أعقاب خلقه، فقد عصى آدم ربه فغوى، ثم لم يلبث قابيل أن قتل ظالما أخاه هابيل. وفي الحديث: كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون. والحديث صريح في أن التفاضل بين الناس

ليس مناطه التنزه عن الخطأ، وانما التوبة منه بعد الوقوع فيه.

والقاضي انسان يفصل في خصومة، وهو بوصفه انسانا عرضة للخطأ. وخطؤه اما أن يكون نتيجة هوى أو تقصير منه أو قصور فيه أو في نظام الاثبات الذي يطبقه. وليس بين القضاة من هو معصوم من الخطأ في صورة أو أخرى من صوره ولو كان نبيا. وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: انما أنا بشر مثلكم، وأنكم تختصمون الى، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئا فانما أقطع له قطعة من النار. ولا يعنينا الخوض — في هذا المقام — فيما اذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم رغم قضائه من المحق ومن المبطل، وحسبنا أن ظاهر الحديث صريح في أنه من الممكن أن يحكم لأحد الخصمين بما ليس من حقه، وذلك هو الخطأ في بعض معانيه (١).

وفي سورة الأنبياء مثل لإمكان ورود الخطأ حتى على الأنبياء حين يقضون، وهو مثل واقعي لا مجرد فرض نظري. قال تعالى: **«وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان، وكلا آتينا حكما وعلما»**. وتذكر كتب التفسير أن سليمان عليه السلام راجع أباه في حكمه واقترح عليه حكما آخر رآه أصوب فأقره. وقال له: وفقت يا بني، لا يقطع الله فهمك (٢). وثمة واقعة أخرى روتها كتب الحديث، فعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: بينما امرأتان معهما ابناهما جاء الذئب فذهب بابن احداهما، فقالت هذه لصاحبتها: انما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: انما ذهب بابنك، فتحاكمتا الى داود فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام فأخبرتاه، فقال: أتوني بالسكين أشقه بينكما، فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى (٣). وانكشف بذلك خطأ ما قضى به نبي الله داود.

ولما كان القضاء موضوعا انساني الطابع فقد شغلت به كل الشرائع وعنيت بوضع الضمانات والضوابط التي تحول دون وقوع القضاة في الخطأ، كما عنيت بعلاج أو تدارك ما يقع منهم رغم ذلك من خطأ. و يلفت النظر أن الشرائع بوجه عام تتشابه مواقفها وان تباينت في بعض التفاصيل. وعلة التشابه والتباين مفهومة، فليس بين الناس من يقر الخطأ أو يرضى بأختلال ميزان العدل، لأن العدل مركوز في الفطر، وهو الى ذلك ضرورة اجتماعية لا تستقيم بدونها حياة الناس، ومن هنا كان التشابه. لكن عقول الناس تتفاوت في استنباط الحلول وابتداع الوسائل، وهذا سر التباين.

وهذا البحث وان كان يسعى أساسا الى ابراز موقف الفقة الشرعي من خطأ القضاء، الا أننا نؤثر التمهيد له بعرض صورة مجملة لموقف القانون الوضعي المعاصر من الموضوع، وقد اخترنا القانون المصري الحالي نموذجا لذلك. وسوف نعرض كذلك للقانون الوضعي في مواضع أخرى حيث يقتضي المقام ذلك.

وسائل القانون الوضعي الى درء الخطأ:

ينحصر عمل القضاء في أمرين: تحرى حقيقة الواقع في محل الخصومة أو النزاع، ثم تحرى حكم القانون في هذا المحل وانزاله عليه واجبار طرفي النزاع على الامتثال له، وكلا الأمرين يمكن أن يتطرق اليه الخطأ. وعلى هذا فخطأ القضاء اما أن يكون خطأ في الواقع أو في القانون.

وتحرص الشرائع الوضعية على درء الخطأ بنوعيه بوسائل شتى ضمانا لسلامة أحكام القضاء.

(أ) ومن هذه الوسائل ما يتصل **بتأهيل القضاة**، فالقاعدة أن الفصل في الدعاوي يقتصر على من تخصص في دراسة القانون وحصل على اجازة فيه من احدى الكليات الجامعية التي تنقطع لتدريسه (٤) وعلة ايجاب هذا الشرط واضحة، فالقانون ليس مجرد مجموعات من النصوص، وانما هو علم يقوم على قواعد وأصول ثابتة، وفضلا عن ذلك فان نصوص القانون في كل دولة تبلغ من الكثرة ما يتعذر معه على عامة الناس الاحاطة بها. وكلا الأمرين يقتضي ألا يتصدى للفصل في الدعاوي غير من أتيح له الالمام بأصول القانون ونصوصه.

(ب) ومن هذه الوسائل أيضا ما يتصل **بأهلية القاضي للفصل في الدعوى المعروضة عليه**. ويتضمن قانون المرافعات المدنية والتجارية وقانون الاجراءات الجنائية نصوصا تبين الأحوال التي يمتنع فيها على القاضي أن ينظر الدعوى، وكذلك الأحوال التي يجوز فيها للخصوم رده. وعلة هذا الشرط واضحة بدورها، فالقاضي مهما أمعن في التجرد ليس الا انسانا ينفعل بما سينفعل به غيره، فهو يحب ويبغض ويتعلق هواه بما يتعلق به هوى غيره، والهوى والحيدة لا يستقيمان، اذ هما نقيضان. ولما كانت الحيدة شرطا لازما لسلامة حكم القاضي أصلا، ولاطمئنان الناس الى حكمه تبعا، فقد حرص القانون الوضعي — سدا للذرائع — على منع القاضي من نظر الدعوى وجوبا في أحوال، وعلى أجازة رده عن نظرها في أحوال. والجامع بين كل هذه الأحوال هو وجود مصلحة خاصة للقاضي — مادية أو أدبية — يحتمل معها أن ينحاز فيحكم في الدعوى على وجه معين.

(جـ) ومن وسائل درء الخطأ **تعدد القضاة واشتراط أغلبية خاصة عند اصدار الأحكام في بعض الأحيان**. ويجري التشريع الوضعي على تشكيل المحاكم العرفية من قاض فرد، أما المحاكم الأخرى، وهي التي يطعن أمامها في أحكام الدنيا، وكذلك المحاكم التي تفصل في الدعاوي ذات الأهمية الخاصة فتشكل من عدة قضاة. والقاعدة أن يكون عددهم فرديا، ويغلب أن يكونوا ثلاثة كما هو الحال في المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف والجنايات، وقد يكونون خمسة كما هو الحال في محكمة النقض. واذا تعدد القضاة فانه يكفي لصحة الحكم أن يصدر بأغلبية الآراء، غير أن القانون يشترط الاجماع في أحوال خاصة، منها حالة الحكم بالاعدام، وكذلك الحالة التي يتجه فيها الرأي عند نظر الطعن الى تشديد العقوبة المحكوم بها أو الى الغاء حكم البراءة.

والعلة التي دعت المشرع الوضعي الى

تشكيل المحاكم من عدة قضاة هي حرصه الشديد على أن يكون الحكم أدنى ما يكون الى الصواب، لأن اشتراك جمع من القضاة في تمحيص الدعوى والحكم فيها يجعل احتمالات الخطأ محدودة لما هو معروف من أن رأى الجماعة أسد من رأى الفرد. ولذات العلة اشترط المشرع اجماع القضاة في الأحوال الخطيرة والدقيقة سدا لمنافذ الخطأ وتجنبا لأضعف احتمالاته.

(د) ومن وسائل درء الخطأ كذلك إتاحة الفرصة لكل خصم أن يبدي مالديه من دفاع. فهذا الدفاع كفيل بتجلية الحقيقة أمام القاضي، سواء في ذلك حقيقة الواقع أو حقيقة القانون.

(هـ) ومن هذه الوسائل أيضا تخويل القاضي سلطة واسعة في تحقيق الدعوى، فله أن يدعو للشهادة من يرى لزوما لسماع شهادته اظهارا للحقيقة، وله أن يندب خبيرا أو أكثر لابداء الرأي في مسألة فنية، وله أن ينتقل لاجراء معاينة، وله بوجه عام أن يأمر بتقديم أي دليل يراه لازما لظهور الحقيقة.

(و) ولعل من أهم وسائل درء الخطأ فرض الرقابة على عمل القضاة. ولهذه الرقابة عدة صور، منها التفتيش القضائي عليهم، ومنها تأديبهم اذا ما انحرفوا فأخلوا بواجبات وظيفتهم، ومنها تقرير حق الطعن في أحكامهم، ومنها كذلك مخاصمتهم اذا وقع منهم غش أو تدليس أو غدر أو خطأ مهني جسيم. وتتسم الصور السابقة بأن الرقابة فيها داخلية، أي يمارسها القضاء نفسه أو بعض أجهزته، سواء كانت المبادرة ذاتية من جانبه أو من جانب الخصوم أنفسهم. على أن هناك نوعا آخر من الرقابة يصح وصفه بالرقابة الشعبية. وتتمثل هذه الرقابة في مبدأ العلنية وفي ضرورة تسبيب الأحكام. وكلا الامرين ضمانة فعالة لاستقامة القضاء. ولا شك في أن الرقابة على عمل القضاة في مختلف صورها تسهم الى حد كبير في حملهم على بذل أقصى الجهد لكي يندرىء الخطأ أو ينحصر في أضيق نطاق.

وسائل القانون الوضعي الى علاج الخطأ:

قدر القانون الوضعي أن الخطأ ممكن الوقوع رغم كل ما قدره من وسائل لتوقيه، ورأى أن الاحتياط لدرء الخطأ يجب استكماله بتقرير الوسائل الكفيلة بتداركه أن وقع وعلاج آثاره اذا تعذر رفعه.

(أ) ومن هذه الوسائل تصحيح الخطأ المادي، فقد خول قانوننا المرافعات والاجراءات للمحكمة التي أصدرت الحكم سلطة تصحيح ما تقع فيه من أخطاء مادية بحته، كتابية أو حسابية، وذلك بقرار تصدره من تلقاء نفسها أو بناء على طلب الخصوم.

(ب) غير أن أهم تلك الوسائل ما يقرره القانون للخصوم من حق الطعن في الاحكام لتصحيحها، سواء بتعديلها أو بالغاء ما قضت به. وهذا الحق يؤدي وظيفة مزدوجة، فهو بمجرده وبغض النظر عن ممارسته كفيل بحمل القضاة على مزيد من العناية فيما يفصلون فيه من دعاوي حذرا من أن تلغى أحكامهم أو تعدل عند الطعن فيها. فتقرير حق الطعن من هذا الوجه عاصم من الخطأ الى حد كبير، وتلك هي الوظيفة الواقية لهذا الحق. أما الوظيفة الأخرى فتبدو عندما يمارس صاحب الشأن حقه بالفعل وفي هذه الحالة يستهدف

الطعن تدارك ما شاب الحكم من خطأ وتصحيحه على نحو يجعله متفقا مع حقيقة الواقع ومطابقا للقانون، وهذه هي وظيفة العلاج أو التصحيح.

وطرق الطعن في الأحكام بوجه عام هي المعارضة والاستئناف والنقض والتماس اعادة النظر. وكل طريق من هذه الطرق تقرر لعلة هي تدارك وجه معين من وجوه الخطأ، سواء كان خطأ محققا أو محتملا. فأما المعارضة فطريق للطعن في الأحكام الغيابية، وهي التي تصدر ضد خصم لم يمثل في الدعوة بشخصه ولا بوكيل عنه، ولم يتح له من ثم أن يرد على خصمه بما يدفع دعواه. وأما الاستئناف فطريق للطعن يقصد به اعادة طرح النزاع برمته على القضاء، توسعة على الخصوم وتحريا لمزيد من التحقيق والتمحيص وتداركا لما فات من وجوه الدفاع أملا في بلوغ أقصى ما يمكن بلوغه من ادارك الحقيقة وامضاء العدالة. وهذا الطريق محل جدل شديد على الصعيد النظري، فمن الفقهاء من يغلو في نقده ويشتد في التحامل عليه، ومنهم من يتحمس للدفاع عنه والابقاء عليه. وأما النقض فطريق للطعن قصد المشرع الوضعي بتقريره تدارك ما يشوب الحكم من خطأ قانوني، سواء تمثل هذا الخطأ في مخالفة القانون أو في سوء تأويله أو تطبيقه. أما الخطأ في تحصيل الواقع أو في تقديره فلا يصلح سببا للطعن بالنقض. وأما التماس اعادة النظر فطريق استثنائي قصد به تدارك الأخطاء الصارخة التي تتعلق بوقائع الدعوى والتي يمتنع الطعن في الحكم من أجلها بطريق آخر من طرق الطعن. ومن أمثلة هذه الأخطاء أن يحكم بادانة شخص في جريمة قتل ثم يظهر المدعي قتله بعد ذلك حيا، ومنها أن يحكم بأدانة شخص في واقعة ثم يحكم بادانة غيره بارتكاب عين الواقعة ويكون بين الحكمين تناقض يستنتج منه براءة أحدهما، ومنها أن يبني الحكم على شهادة شاهد يقضي عليه بعد ذلك بالعقوبة المقررة لشاهد الزور، ومنها أن يصدر الحكم بناء على غش من أحد الخصوم.

ويجري التشريع الوضعي بوجه عام على تقييد حق الطعن بقيد زمني. وقد أريد بهذا القيد تحقيق التوازن بين مصلحتين كلتاهما جدير بالرعاية، أما الأولى فهي تحقيق العدالة، وأما الأخرى فهي استقرار الحقوق والمراكز القانونية. فقد قدر المشرع من جهة أن فتح باب الطعن في الأحكام من شأنه تحقيق العدالة، وقدر من جهة أخرى أن اغلاق هذا الباب بعد فترة معلومة لازم لكي تستقر الحقوق وتتأكد جدية الأحكام، والا تأبدت الخصومات واستحال على القضاء أن ينهض بمهمته ويؤدي رسالته، ولهذا أثبت الحق في الطعن وأورد عليه ذلك القيد.

(جـ) وثمة وسيلة أخرى قدرها التشريع الوضعي في مجال خاص هو المجال الجنائي، فالدساتير الوضعية تنص عادة على تخويل رئيس الدولة سلطة العفو عن العقوبة أو تخفيضها. ومما قيل في تبرير هذه السلطة أنها وسيلة يمكن اللجوء اليها لتصحيح خطأ القضاء، وعلى وجه التحديد حين تنسد أبواب الطعن تماما وينقطع كل رجاء في طرق باب القضاء.

(د) وأخيرا فهناك طريق التعويض، وهو طريق يسلكه المضرور في بعض الأحوال اذا نفذ الحكم عليه ثم استبان خطؤه وكان

تصحيحه بالنسبة الى المحكوم عليه غير مجد في ازالة مانالله من ضرر. وهذا تطبيق لقاعدة عامة تقضي بأن كل خطأ سبب للغير ضرر يلزم من ارتكبه بالتعويض. ولهذا يلتزم الشاهد والخبير بتعويض المحكوم عليه اذا ثبت التزوير في جانبهما، ويلتزم الخصم بتعويض خصمه اذا وقع منه غش لم يفطن له القاضي فحكم لصالحه، بل ان القاضي نفسه يلتزم بتعويض الخصم اذا وقع منه غش أو تدليس أو غدر أو خطأ مهني جسيم.

ولكن التشريع الوضعي بوجه عام يقف بتعويض ضحايا القضاء عند حدود معينة لا يجاوزها فهو على سبيل المثال لا يعوض المتهم اذا قضت مصلحة التحقيق بحبسه احتياطيا ثم رئي بعد ذلك عدم تقديمه للمحاكمة أو قدم للمحاكمة — ثم قضي ببراءته، وهو كذلك لا يعوض المحكوم عليه اذا قضي بحبسه أو بسجنه ثم طعن في حكم الادانة بالنقض أو بالتماس اعادة النظر فقبل طعنه وقضي ببراءته، بل أنه لا يعوض ورثة المحكوم عليه اذا قضي باعدامه ونفذ الحكم فيه ثم طرأ من الأسباب ما دعا الى الطعن بالتماس اعادة النظر فقضي بأن المحكوم عليه كان بريئا وأنه أعدم بغير حق. ويقال دفاعا عن هذا المسلك التشريعي ان القضاء كان معذورا وانه لو تقرر الحق في التعويض في هذه الأحوال لألقى على كاهل الخزانه العامة عبء ثقيل يؤودها حمله، وربما تحرج القضاء بسبب ذلك من القضاء بالادانة رغم قيام موجبها حذرا من تكشف الخطأ مستقبلا واشفاقا من الزام الدولة بالتعويض فيما لو ألغي الحكم وقضي بالبراءة. وقيل أيضا ان الخطأ أمر لا يمكن تجنبه في بعض الأحوال، اذ هو من طبيعة القضاء ولوازمه، وان علينا جميعا تقبل هذا الخطأ وتحمله باعتباره ثمنا للأمن الذي ننعم به وللعدالة التي نتفيأ ظلالها. ومن التشريعات الوضعية مع ذلك طائفة ترى أن حرمان المضرور من التعويض تماما يجافي العدالة، ولذلك فانها تقرر له من باب المساعدة تعويضا مناسبا تراعي فيه ظروفه وأحواله.

تلك هي الملامح العامة للسياسة التي ينتهجها التشريع الوضعي في معالجة أخطاء القضاء، وهي سياسة تقوم على توقي الخطأ ابتداء وعلى تداركه حين يقع وعلى التعويض عنه في حدود معينة حين لا يجدي تصحيح الخطأ. والشريعة الاسلامية باعتبارها دينا سماويا أحرص بغير شك على امضاء العدل من التشريع الوضعي وأقل اضطياراً على خطأ القضاء. ولها في درء هذا الخطأ وتداركه وسائل، منها ما ورد به النص صراحة، ومنها ما استنبطه الفقهاء من نصوصها أو من قواعدها الكلية. وتتفق وسائل التشريع الوضعي في جملتها مع الوسائل الشرعية، وليس في ذلك غرابة، لأن صحيح المعقول لا يصادم صحيح المنقول. ولما كانت العدالة هي هدف القضاء في كل مجتمع، سواء كان مجتمع ملحدين أو أهل دين، فمن الطبيعي أن تتشابه الوسائل المؤدية اليها، ويبقى للدين بعد ذلك أو فضلا عن ذلك سماته الخاصة ووسائله المتميزة. ولهذا قلنا ان بين الوسائل الشرعية والوضعية تشابها، والتشابه غير التطابق.

وسوف نجري على الخطة السابقة في بيان الوسائل الشرعية، فنبدأ أولا بوسائل درء الخطأ ثم نتبعها بوسائل رفعه وكذلك التعويض عنه ان عز الرفع أو بات غير مجد (٥).

أولا: الوسائل الشرعية لدرء الخطأ:

تستوعب هذه الوسائل وسائل القانون الوضعي وتزيد عليها.

(أ) وتأتي على رأس الوسائل الشرعية مخاطبة **الوجدان الديني للقاضي**، وذلك بترغيبه في العدل وتحذيره من الجور بل وتنفيره أصلا من تولي القضاء تجنبا لمظنة الجور أو عدم الاصابة قال تعالى: **ان الله يأمركم أن تؤدو**

الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل. وقال صلى الله عليه وسلم: المقسطون عند الله على منابر من نور يوم القيامة على يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا. وقال ابن مسعود: لأن أجلس فأقضي بين الناس بحق أحب الى من عبادة سبعين سنة. وقد قضى صلى الله عليه وسلم وقضى من بعده الخلفاء الراشدون وكثير من صالحي الأمة. فكان القضاء بالعدل سنة فوق كونه ضرورة.

أما التحذير من الجور في القضاء فالأحاديث فيه كثيرة والعقاب فيها رهيب، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: الله مع القاضي مالم يجر، فاذا جار تبرأ الله عز وجل منه، وقال أيضا: ما من حاكم يحكم بين الناس الا يحشر يوم القيامة وملك آخذ بقفاه حتى يقفه على جهنم ثم يرفع رأسه الى الله تعالى، فان قال الله تعالى: ألقه، ألقاه في مهوى أربعين خريفا. وعن عطاء: اذا هلك الحكم عرض عليه في قبره كل قضية قضى بها، فان كان في شيء منها خلاف ضرب بمرزبة من حديد ضربة يسعل بها قبره.

والقضاء عند فقهاء الشريعة فرض كفاية لما فيه من مصالح العباد، لكن فيها خطرا فلا ينبغي أن يقدم عليه الا من وثق بنفسه وكان أهلا له. ولهذا دخل فيه قوم صالحون وامتنع عنه قوم صالحون، ويرى بعض الفقهاء أن ترك الدخول أمثل وأصلح في الدين وقد أشفق بعض الصالحين على أنفسهم من تولي القضاء لورعهم وخوفهم من عدم الاصابة، ولما صح لديهم من أحاديث تنفر من توليه، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: من جعل على القضاء فقد ذبح بغير سكين، وروى عنه أيضا: يأتي على القاضي يوم يود أن لم يقض بين أثنين في تمرة. ونهى صلى الله عليه وسلم عن طلب القضاء واشتد في نهيه فقال: ستطلبون الامارة وتكون حسرة وندامة يوم القيامة، فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة، فمن طلب القضاء وأراده وحرص عليه وكل اليه وخيف عليه الهلاك، ومن لم يسأله وامتحن به وهو كاره له خائف على نفسه فيه أعانه الله عليه. وقال أيضا: من طلب القضاء واستعان عليه وكل اليه، ومن لم يطلبه ولا استعان عليه أنزل الله ملكا يسدده.

وصنف رسول الله صلى الله عليه وسلم القضاة فجعلهم ثلاثة، أثنان في النار وواحد في الجنة، فقاض عرف الحق فقضى به فهو في الجنة، وقاض قضى بجهل فهو في النار، وقاض عرف الحق فجار فهو في النار. ثم هدأ من فزع القضاة فقال، اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر. والعلاقة بين الحديثين وثيقة، فالقاضي الذي يؤجر شرعا لا تثريب عليه سواء نال أجرين أو أجرا واحدا. أما الملوم بل المذموم فهو من يتصدى للقضاء وهو لا يحسنه، وذلك هو الجاهل، وكذلك من يحسنه ولكن لا يعدل فيه، وذلك هو الجائر.

وليس أفعل في نفس المؤمن من هز وجدانه الديني، فهو أعظم صارف له من اتباع الهوى وأكبر دافع له على استفراغ الجهد في تحري وجه الحق، ومن ثم فهو كفيل بحصر الخطأ القضائي في أضيق نطاق. ويلاحظ أن هذه الوسيلة لا مقابل لها في التشريع الوضعي، فالقضاء فيه مهما يكن شرفه فهو مهنة يوكل صاحبها الى القوانين التي تنظمها والتقاليد التي تحكمها، أما في الاسلام فالقضاء قربة وعبادة، وهو كذلك حقيقة لا مجازا، ولهذا لا يعطي القاضي على القضاء أجرا بل يمنح رزقا، شأن الخليفة والجند المجاهدين. والفرق بين الأجر والرزق دقيق ولكنه عميق، فالأجر انما يكون على قدر العمل، وهو يستحق شرعا الا أن يكون العمل تبرعا وتطوعا، أما الرزق فبحسب الحاجة وعلى قدرها. فاذا انقطع القاضي لعمل المسلمين ولم يكن موسرا لزمتهم مئونته ومئونة من يعول، أما ان كان لديه ما

يغنيه فخير له أن يحتسب (٦). ولا مرية في أن القاضي المحتسب أقل عرضة للخطأ من القاضي المستأجر، لأن الأول يتعبد بمطلق القضاء بل بالقضاء الصائب.

(ب) ومن الوسائل الدارئة للخطأ كذلك **الاحتياط الشديد في اختيار القضاه.** فقد اشترط الفقهاء فيمن يلي القضاء شروطا لا مقابل لأغلبها في التشريع الوضعي. ومن هذه الشروط ما هو شرط صحة، ومنها ما هو شرط كمال واستحباب. ويعنينا من تلك الشروط — فيما نحن بصدده — ثلاثة، هي العدالة والعلم والفطنة باعتبارها عاصمة من الخطأ الى حد كبير.

١ — اشترط الفقهاء **أن يكون القاضي عدلا.** ولهم في تعريف العدالة أقوال تتقارب في المعنى. يقول الماوردي: العدل من يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفا عن المحارم متوقيا للمآثم بعيدا من الريب مأمونا في الرضا والغضب مستعملا لمرؤة مثله في دينه ودنياه (٧).

٢ — واشترط فيه كذلك **أن يكون عالما،** وأرادوا بذلك العلم بالأحكام الشرعية. وهذا العلم — كما يقرر الماوردي — يشتمل على علم أصولها والارتياض بفروعها. وأصول الأحكام في الشرع أربعة: أحداها علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخا ومنسوخا، ومحكما ومتشابها، وعموما وخصوصا، ومجملا ومفسرا.

والثاني علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة من أقواله وأفعاله وطرق مجيئها في التواتر والآحاد، والصحة والفساد، وما كان على سبب أو اطلاق. والثالث علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الاجماع ويجتهد برأيه في الاختلاف. والرابع علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها الى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها حتى يجد طريقا الى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق من الباطل (٨).

٣ — ويشترط في القاضي **كذلك أن يكون فطنا.** ويحكي أن اياسا لما ولي القضاء بالبصرة طار صيته في الآفاق حتى جاءه الناس يطلبون منه أن يعلمهم القضاء فكان يجيبهم: ان القضاء لا يعلم، انما القضاء فهم، ولكن قولوا: علمنا العلم. (٩) وهذا الشرط بالغ الاهمية، فليس القضاء مجرد بيان للحكم الشرعي، وانما هو حكم شرعي مطبق على واقعة حال، فاذا قصر ذكاء القاضي عن فهم الواقعة او النازلة فلا جدوى من احاطته بالحكم الشرعي، لأنه ينزله عندئذ غير منزله ويضعه في غير موضعه. وهذا ما عناه عمر بن الخطاب حين كتب الى أبي موسى الأشعري في كتابه المشهور: الفهم الفهم فيما أدلى اليك. ويقول ابن القيم في بيان ذلك: ان القاضي اذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية كفقهه في جزئيات وكليات الاحكام أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه اعتمادا على نوع ظاهر لم يلتفت الى باطنه وقرائن أحواله. (١٠) ويقول أيضا ان القاضي لا يتمكن من الحكم بالحق الا بنوعين من الفهم، أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما، والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع. (١١) وهذا القول غاية في العمق والدقة، ذلك انه اذا استبعدنا تواطؤ القاضي فإن حكمه انما يخطئ من احدى جهتين: جهله بحقيقة الواقع، أو بالحكم الواجب في هذا الواقع.

وبين القرافي في فروقه السند الشرعي لشرط الفطنة بقوله: يجب ان يقوم في القضا

من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشد تفطنا لحجج الخصوم وخدعهم، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام: أقضاكم علي، أي أشد تفطنا لحجج الخصوم وخدع المتحاكمين، وبه يظهر الجمع بينه وبين قوله عليه الصلاة والسلام: أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل. واذا كان معاذ أعرف بالحلال والحرام، كان أقضى الناس، غير ان القضاء لما كان يرجع الى معرفة الحجج والتفطن لها كان أمرا زائدا الى معرفة الحلال والحرام، فقد يكون الانسان شديد المعرفة بالحلال والحرام وهو يخدع بأيسر الشبهات، فالقضاء عبارة عن هذا التفطن. (١٢)

والشروط المتقدمة كفيلة بالحد من خطأ القضاء الى أقصى مدى، فأما العدالة فمانعة من الجور، وأما العلم فمانع من الخطأ في الحكم الشرعي، وأما الفطنة فمانعة من الخطأ في مسائل الواقع. والحق أن هذه الشروط لازمة في القضاء بعامة، سواء كان قضاء شرعياً أو غير شرعي.

واذا كان التشريع الوضعي لا ينص على بعض هذه الشروط فذلك لا يعني عدم لزومها، لأن القضاء فن فهم الواقع والعلم بالحكم الواجب فيه، فكان العلم والفطنة ونقاء الضمير من لوازمه وانما ينحصر الفرق بين القانون الوضعي والفقه الشرعي في ان الاول يعتبر كل من يحوز المؤهل القانوني المطلوب فطنا بحكم اللزوم وعدلا أيضا بشيء من الكشف والاستقصاء، اما الفقه الشرعي فيطلب كل شرط على حدته، مع اختلاف الفقهاء في طبيعة كل شرط وهل هو للصحة او للكمال والاستحباب.

ويحسن التنبيه في هذا الصدد الى أنه لا ينبغي الخلط بين صورة القضاء الشرعي وصورته الواقعية في بعض مراحل التاريخ. فنحن لا ننكر ان كتب التاريخ وتراجم القضاة رسمت للقضاء في بعض العهود صورة لا تخلو من قتامة، الا أن ذلك لا يصلح حجة على فساد النظام القضائي أو قصوره في الشريعة الاسلامية. فالقضاء في تلك العهود لم يكن اسلاميا بمعنى الكلمة، لأن بعض من ولوه لم تكتمل فيهم شروطه. ولم يقتصر الخلل في تلك العهود على القضاء وحده، بل شمل الولايات كلها، وعلى رأسها الخلافة نفسها. والدليل الواضح على سلامة التنظيم الشرعي للقضاء هو تلك الصورة المشرقة التي تطالعنا في كتب التاريخ ومدونات الفقه وتراجم القضاة في صدر الاسلام. فهذه الفترة من التاريخ الاسلامي هي وحدها التي يصح الاستشهاد بها، أما ما عداها فلا يحتج بها الا بقدر ما يكون فيها من التزام بأحكام الشريعة الاسلامية. وهذه الظاهرة ليست وقفا على الشريعة وحدها، بل هي عامة على كل الشرائع والنظم، فالعبرة اذن ليست بالأسماء بل بالمسميات. وليس من الانصاف ان نصدر حكما على نظام من النظم صحة وفسادا من خلال سوء الممارسة والتطبيق في بعض العهود.

(جـ) ومن وسائل درء الخطأ أيضا الزام القضاء بمشاورة العلماء. فقد استحب الفقهاء للقاضي ألا يقضي الا في حضرة أهل العلم ومشورتهم، فذلك أدعى الى احسان الحكم واصابة وجه الحق. غير أنهم مع ذلك أشفقوا على بعض القضاة مما قد يعروهم من حصر أو اضطراب في حضرة بعض العلماء، فأجازوا — بل استحبوا — لمن يستحوذ عليه هذا الشعور ألا يدعو العلماء الى مجلسه حتى لا يشغله وجودهم عن متابعة الدعوى ويصرفه عن تفهمها. جاء في معين الحكام وفي تبصرة الحكام: قالوا لا يقضي القاضي الا بحضرة أهل العلم ومشورتهم، وقال البعض إلا أن يخاف المضرة في جلوسهم وينشغل قلبه بهم وبالحذر منهم حتى يكون ذلك نقصانا في فهمه، فأحب الي ألا يجلسوا اليه. وقال بعض الفضلاء: لا ينبغي للقاضي أن يكون معه في مجلسه من يشغله عن النظر، كانوا أهل فقه أو غيرهم، ولكن اذا ارتفع عن مجلس القضاء شاور (١٣) ويتضح من ذلك أن الفقهاء يخلون القاضي من

دعوة أهل العلم تخفيفا عنه ورفعا للحرج، لكنهم لا يرون مسوغا لاحلاله من الرجوع اليهم واستشارتهم فيما يعرض له أو يطرح عليه، فالمشاورة آكد من الحضور.

واستحباب المشورة لا يخص فئة بعينها من القضاة دون غيرها، بل هو عام بالنسبة للقضاة جميعا ولو كانوا من ذوي الرأي أو من طبقة المجتهدين.

ويلاحظ أن القانون الوضعي لا يعرض لهذا الموضوع صراحة ولا ايماء، فهو يأمر القضاة بالاستشارة ولا ينهاهم عنها، بل هو لا يحسنها ولا يقبحها. وقلما يعمد القضاة في واقع أمرهم الى استشارة غيرهم، واذا فعلوا فللضرورة ومع خاصتهم، ثم انهم يتكتمون الامر ظنا منهم أن استشارة الغير نقيصة تحط من قدرهم وتقدح في كفاءتهم. أما في الفقه الشرعي فإن من شروط الكمال أن يكون القاضي مستشيرا، ومما يعاب عليه ان يكون مستبدا برأيه. وكان الخلفاء يحرصون عند تولية القضاة على دعوتهم لاستشارة العلماء. كتب عمر بن عبدالعزيز الى عدي بن أرطأة: أما بعد، فإن رأس القضاء اتباع ما في كتاب الله، ثم القضاء بسنة رسول الله، ثم حكم الأئمة الهداة، ثم استشارة ذوي الرأي والعلم، فإن السائل عما لا يعلم أحد العالمين.

وهذا الشرط ليس غريبا على الشريعة الاسلامية، بل هو يتفق تماما مع روحها العامة ومبادئها الكلية. والأصل فيه قوله تعالى في مدح المؤمنين: وأمرهم شورى بينهم، وقوله مخاطبا نبيه الكريم: وشاورهم في الأمر. واذا كان الرسول قد أمر بالمشاورة وهو أفقه الناس وأفطنهم فغيره بطلب المشورة أحرى. يقول الحسن البصري: أمر صلى الله عليه وسلم بالمشاورة وإن كان عنها لغنيا، لكن المراد أن تصير المشاورة سنة للحكام من بعده. (١٤) وكان الصحابة يستشيرون حين يقضون ولا يجدون في ذلك حرجا فقد سئل أبو بكر عن ميراث الجدة أم الأم فأخبر أن النبي عليه السلام أعطاها السدس، وشاور عمر في الجدة أم الاب ثم فرض لها السدس، وشاور في دية الجنين فأخبر أن النبي قضي فيه بغرة عبد أو أمة. وكان عثمان بن عفان اذا جلس أحضر أربعة من الصحابة ثم استشارهم. ويقول الماوردي تأصيلا لاستحباب المشورة: ان القاضي قد يخفى عليه من أحكام الحوادث والنوازل ما يكون علمه عند غيره، فلم يجز له أن يمضي حكمه على التباس واحتمال. كذلك فإن القاضي مجتهد، وعلى المجتهد التقصي في اجتهاده، ومن التقصي أن يكشف بالسؤال ويناظر في طلب الصواب. (١٥)

ويلفت النظر ان القانون الوضعي يجيز للمحكمة ـ سواء من تلقاء نفسها أو بناء على طلب الخصوم ـ أن تعين خبيرا أو أكثر في الدعوى ليمد القاضي بالرأي الفني فيما يستغلق أو يلتبس عليه من وقائعها، ولكنه مع ذلك يمسك عن دعوته الى طلب المشورة في المسائل القانونية. وربما كانت العلة في ذلك أن نصوص القانون اليوم في متناول يد القاضي وأن آراء الفقهاء والسوابق القضائية مدونة كلها يسهل الرجوع اليها، فلا تعن الحاجة لسؤال أو استشارة.

وقد يكون هذا صحيحا في غالب الاحوال، غير ان التجارب دلت على ان القضاة يواجهون في بعض الاحيان مشاكل جديدة وتشريعات مستحدثة وقد لا تسعفهم النصوص القانونية ولا يغنيهم ذلك عن طلب المشورة. واذا كان صحيحا ان القانون الوضعي لا يحظر صراحة على القاضي استشارة غيره، الا ان المستقر في أذهان القضاة كما أسلفنا أن طلب المشورة لا يستقيم مع روح القانون وانه اقرار ضمني بالعجز، ومن ثم فهي نقيصة يتعين على القاضي التنزه عنها.

ولما كانت المشورة في الفقه الشرعي شرط كمال فالمتفق عليه أن اغفالها لا يقدح في حكم القاضي، بل ينفذ حكمه رغم ذلك ما لم يخالف فيه نصا أو قاعدة كلية أو اجماعا أو قياسا جليا، وان كان ذلك منه مكروها. واذا

شاور القاضي فاختلفت أقوال المستشارين نظر الى أقرب الاقوال الى الحق فأمضاه، ولا اعتبار عندئذ بالسن ولا بكثرة العدد، لأن الأصغر والواحد ــ كما يقولون ــ قد يوفق للصواب في حادثة ما لا يوفق الاكبر والجماعة.(١٦)

واذا اجتمع المستشارون على رأي ورأى القاضي خلافه عمل برأي نفسه، لأن الصواب عنده، فلا يدع رأيه برأي غيره. ولا خلاف بين المذاهب الفقهية في ذلك، لأن القاضي إذ يستشير لا يتخلى لغيره عن الفصل في الدعوى، بل يستأنس برأيهم ثم يجتهد كاجتهادهم وينظر فيما استدل به كل منهم ويناظرهم ويناظرونه، لا نصرة لقوله بل طلبا للحق، فإذا صح له الصواب بعد الكشف والنظر عمل عليه وحكم به(١٧)، سواء وافق رأيهم أو خالفه.

ويحرص الفقهاء على تحرير القاضي من الخوف والتردد عند الفصل في الدعوى، وعلى حثه على الحكم فيها تبعا لما يؤدي اليه اجتهاده بعد المشاورة. ويبدو ذلك بوضوح تام فيما قرره الكاساني: فإذا ظهر له الحق باجتهاده قضى بما يؤدي اليه اجتهاده، ولا يكونن خائفا في اجتهاده بعد ما بذل مجهوده لاصابة الحق، فلا يقولن اني أرى واني أخاف، لأن الخوف والشك والظن يمنع من اصابة الحق ويمنع من الاجتهاد، فينبغي ان يكون جريئا جسورا على الاجتهاد بعد أن لم يقصر في طلب الحق(١٨).

وهكذا أتاح الفقه الشرعي للقاضي ــ بندبه للمشاورة ــ فرصة واسعة لتجنب الخطأ واصابة الحق اذا أشكل عليه حكم الواقعة أو النازلة، لأن من شاور الرجال شاركها في عقولها، ولكن الفقه الشرعي حرص في الوقت ذاته على أن يكفل للقاضي حرية الفصل في الدعوى حسبما يؤدي اليه اجتهاده، فجعل المشاورة رأيا يهتدي به ولم يجعلها قيدا يحد من حركته وحريته.

والحديث عن استشارة العلماء يجر الى الحديث عن تعدد القضاة، فهل أراد فقهاء الشريعة ان تكون الاستشارة بديلا من التعدد، وهل يعني ذلك أن أصول الشريعة تأبى اجتماع أكثر من قاض على الفصل في دعوى واحدة في وقت واحد.

يبدو من استقراء المذاهب الفقهية أن الفقهاء لا يجيزون اجتماع أكثر من قاض على نظر الدعوى، فقد ذكر ابن رشد في بداية المجتهد أن من شروط القضاء أن يكون القاضي واحدا،(١٩) وقرر الغزالي أنه لو نصب الامام قاضيين كل واحد يختص بطرف جاز، وان شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز (٢٠) وعلل بعض الفقهاء حظر التعدد بأن الحاكم لا يكون نصف حاكم(٢١)، وعلله آخرون بأن التعدد يؤدي الى الخلاف في تمحل الاجتهاد (٢٢)، وجرت سنة الخلفاء والولاة بوجه عام على عدم التشريك بين القضاة، فلم تجر العادة بتشكيل المحكمة من أكثر من قاض، بل كان القاضي يعمل منفردا ويستقل وحده بالفصل فيما يختص بنظره من دعاوى. غير أن العمل لم يطرد على ذلك باطلاق، فقد ثبت أن الولاة شكلوا في بعض الفترات محاكم من عدة قضاة. من ذلك ما فعله سليمان بن علي عامل الخليفة المنصور على البصرة، فقد ولى القضاء اثنين هما عمر بن عامر السلمي وسوار بن عبدالله، فكانا يجتمعان معا في المجلس وينظران جميعا بين الناس. ومن ذلك أيضا أن بعض الخصومات الهامة كانت تنظر ــ في القرن السابع الهجري ــ في كل من القاهرة ودمشق أمام أربعة قضاة يمثلون المذاهب المختلفة، فكان القضاة يجتمعون بأمر نائب السلطان وينظرون في تلك الخصومات ويحكمون فيها بأجمعهم(٢٣).

وعلى الرغم من ذيوع القول بوجوب أن يكون القاضي واحدا فان القائلين به لم يستندوا الى نص يقرره في الكتاب أو السنة، وانما هو محض اجتهاد، ثم انه اجتهاد يعتمد المنطق المجرد أكثر مما يعتمد الأصول الشرعية. فقد وجه بعض الفقهاء هذا الرأي بأن الحاكم لا يكون نصف حاكم، والمعنى — في رأيهم — أنه اذا اجتمع اثنان وشرطنا اتفاقهما على الحكم فان كلا منهما لا يكون قاضيا بمفرده، بل يكون كذلك بغيره، فكأنه بدون الآخر نصف لا واحد. وهذا القول بفرض صحته ليس بشيء، لأن تكامل القاضي أو تجزأه ليس أمرا جوهريا، وانما الجوهري أن يأتي الحكم موافقا للشرع، سواء صدر من حاكم واحد في ذاته أو من حاكم صار واحداً باجتماع أبعاضه وأجزائه. والتعليل في رأينا منقوض لأن فيه مصادرة ، فهو يفترض أن الحكم لا يكون واحدا الا اذا صدر من قاض واحد، وهذا محل النزاع. أما التعليل الآخر فمعقول، وهو الخوف من أن يؤدي اختلاف القضاة عند تعددهم الى امتناع الفصل في الدعوى والى تأبيد الخصومات. غير أن تفادي هذا الخطر ميسور بجعل عدد القضاة فرديا وباشتراط أغلبية خاصة عند اختلاف الآراء. (٢٤)

وحقيقة الأمر فيما نرى أن وحدة القاضي أو تعدده هو من السياسة لا من الشرع، وأن ما ينبغي تحريه وصرف الجهد اليه هو ضمان سداد الحكم، فان رأي أن السداد يتحقق على يد قاض واحد صح الاكتفاء به، وان رأى أن تعدد القضاة أدعى الى اصابة الحق لزم تعددهم. ولا يقال ان العمل جرى في عصر النبي والخلفاء الراشدين من بعده ثم فيما تلا ذلك من عصور على حصر القضاء في واحد فيكون اجماعا، فهذا الاجماع — على فرض حصوله وهو غير مسلم — مستنده المصلحة المرسلة، فهو يدور عليها ولا ينفك عنها، فحيثما بقيت المصلحة قائمة ظل الاجماع حجة، واذا فاتت وجب اطراحه والاستعاضة عنه بما يحققها. وآية ذلك أن العمل — كمارأينا — لم يلتزم الرأي الفقهي باطلاق، بل خرج عليه في بعض العصور من غير انكار.

بل ان الفقهاء انفسهم لم يرفضوا فكرة التعدد في كل حال، فقد ذكر صاحب مغنى المحتاج أن الامام أن شرط اجتماع القاضيين على الحكم فلا يجوز لما يقع بينهما من الخلاف، ثم أضاف: وقضية هذا التعليل أنه لو ولى مقلدين لامام واحد — وقلنا تجوز ولاية المقلد— أنه يجوز وان شرط اجتماعهما على الحكم، لأنه لا يؤدي الى اختلاف لأن امامهما واحد (٢٥).

وحاصل هذا القول أن التعدد غير مرفوض لذاته، بل لما يؤدي اليه من اختلاف ، فاذا ارتفع الخلاف لم يكن للمنع مساغ. كذلك فان الفقهاء يقيدون الخطر من جهة أخرى، فهم يقصرونه على القضاة دون المحكمين، ويعللون ذلك بسابقة التحكيم بين علي ومعاوية فقد اختارا حكمين لا واحدا. (٢٦) وكأن الفقهاء يريدون بذلك القول بأن تنصيب حكمين جاء على خلاف الأصل وهو أن يكون الحكم واحدا. ووجه الضعف في هذا الرأي أن الأصل المدعى يفتقر الى دليل. هذا الى أن المحكم والقاضي كلاهما يفصل في خصومة طبقا لأحكام الشريعة ، فاذا جاز أن يتعدد المحكمون وجب أن يكون تعدد القضاة جائزا

بدوره لانتفاء علة المغايرة بين الحالين.

ويذهب المحدثون من فقهاء الشريعة الى اجازة التعدد، لأن القاضي نائب السلطان، وهو نوع من الوكالة، وللموكل أن يوكل عنه اكثر من واحد مجتمعين دون أن يأذن لأحدهم بالانفراد، فكذا في القضاء يصح انابة ثلاثة قضاة مثلا أو خمسة ليشتركوا مجتمعين في نظر بعض الدعاوى التي يجعل لهم ولي الأمر حق النظر فيها. وعندئذ لا يصح لواحد منهم أن ينفرد باستماع احدى الدعاوى او الفصل فيها. واذا فعل أحدهم شيئا من ذلك فلا اعتبار لما فعل، لأن مجموعهم في هذه الحالة انما هو عبارة عن الفرد الواحد، اذ عقد الانابة يفيد أن كل واحد منهم يعتبر معزولا عن القضاء بمفرده لأنه لم ينصب لذلك مستقلا، بل مشتركا مع الآخرين، وهذا مما يمكن فيه الاشتراك (٢٧).

ويمكن أن نضيف الى ما احتج به هذا الرأي حجتين أخريين :

الأولى : أن الأصل في الأشياء الاباحة، وما دام التعدد غير محظور بنص فهو يجري على حكم الأصل.

والثانية : أنه اذا ما رأى ولي الأمر رفع الخلاف فيما يحتمل الخلاف فأوجب على القضاة أن يحكموا برأي فقهي معين فان أمره يلزمهم، وعندئذ يمتنع عليهم الاجتهاد فلا يخشى الاختلاف، وهو علة المنع عند المانعين. ولهذا فقد ارتضى فقهاء الشريعة في العصر الحديث فكرة التعدد في قضاة المحاكم الشرعية قبل أن تلغى هذه المحاكم في مصر في سنة ١٩٥٥.

ونخلص من كل ما سبق الى أنه وان كان الفقه الشرعي التقليدي لا يقر بوجه عام مبدأ تشكيل المحكمة من عدة قضاة، وكان العمل بدوره لم يطرد على تشكيل المحكمة على هذا النحو، الا ان الاصول الشرعية لا تأبى ذلك، بل ان صدر الشريعة يتسع لهذه الوسيلة باعتبارها من الضمانات التي تسهم في الحد من أخطاء القضاء. وربما لم تكن الحاجة ملحة للأخذ بمبدأ التعدد نظرا لندب القضاة الى استشارة العلماء، لكن عدم الحاجة لا يقتضي الحظر، ولذلك فانه لا يصح اعتبار الاستشارة بديلا من التعدد ، بل ان الجمع بينهما ممكن شرعا لعدم التنافي.

(هـ) ومن الوسائل الشرعية لدرء الخطأ منع **القاضي من نظر طائفة من الدعاوى** يخشى أن يغلبه الهوى عند الفصل فيها فيتخلى عن الحياد الواجب ويتنكب جادة الحق، وتلك هي الدعاوى التي تكون له مصلحة في أن يصدر الحكم فيها لأحد الخصوم أو عليه.

وجمهور الفقهاء على أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم لنفسه ولا لمن لا تقبل شهادته له، ولا يجوز له أيضا أن يحكم على من لا تقبل شهادته عليه كعدوه، وذلك لأن مبنى القضاء عندهم على الشهادة، فالتهمة القادحة في الشهادة تقدح في القضاء سواء بسواء. وسندهم في المنع من الشهادة أحاديث وروايات صحت كلها أو بعضها لديهم فرتبوا المنع عليها. ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ظنين في ولاء أو قرابة ولا مجلود في حد، ومنها ما أثر عن عمر بن الخطاب في كتابه الى أبي موسى الأشعري : المسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد أو

مجريا عليه شهادة زور او ظنينا في ولاء أو في قرابة، ومنها ما روي عن شريح : لا تجوز شهادة الخصم ولا الشريك ولا الأجير لمن استأجره.

وعلى الرغم من اتفاق الجمهور على أصل المنع وعلته الا أنهم مختلفون في تحديد من يقوم به سبب المنع، وعلى الأخص حين يدور المنع على القرابة، فقد روى عن شريح وابراهيم النخعي أنه لا تقبل شهادة الأب لابنه ولا الابن لأبيه ولا أحد الزوجين للآخر.

وروى ذلك عن الحسن والشعبي في أحد قوليهما عن الأب والابن، وفي القول الآخر يقبل الولد لأبيه ولا يقبل الأب لولده، ويقبل الزوج لامرأته ولا تقبل هي له، وهو قول ابن أبي ليلى وسفيان الثوري. ولم يجز الأوزاعي والثوري وأحمد بن حنبل وأبو عبيدة شهادة الأب لابنه ولا الابن لأبيه، وأجازوا شهادة الجد والجدة لأولاد بنيهما وشهادة أولاد البنين لهما. ولم يجز أبو حنيفة والشافعي شهادة أحد من هؤلاء، الا أن الشافعي أجاز شهادة كل واحد من الزوجين للآخر. وروى أن عمر بن الخطاب جوز شهادة الوالد لولده والولد لوالده والأخ لأخيه (٢٨).

وكره المالكية وبعض فقهاء الحنابلة والشافعية أن يفتي القاضي في خصومه أو فيما يمكن أن يختصم فيه لديه، كالبيع والشفعة والجنايات، أما العبادات فلم يكرهوا له الافتاء فيها. وعلة الكراهية عندهم أن الأمر قد يعرض على القاضي وقد يتغير رأيه وقت نظر الدعوى فيهديه اجتهاده الى غير ما أفتى به أو تظهر له في مجلس القضاء قرائن حال لم تكن معلومة وقت الافتاء، فان أصر على فتياه وحكم بموجبها حكم بخلاف ما يعتقد صحته، وان حكم بخلافها تطرق الشك الى نفس الخصم وانفتح باب الكلام في القاضي، بل انه ان حكم صوابا بما يوافق فتواه فربما قيل انه حكم لتأييدها (٢٩).

ولنا على أقوال الفقهاء في هذه الوسيلة ملاحظات :

الأولى : أن المنع في الأحوال السابقة ليس منعا من نظر الدعوى بل من القضاء فيها على وجه معين، ولهذا قال الفقهاء : ليس للقاضي أن يحكم لنفسه ولا لأحد من والديه أو أولاده لكن يجوز له أن يحكم على نفسه وعليهم لانتفاء التهمة، وليس له أن يحكم على عدوه لكن له أن يحكم له لذات العلة. ومقتضى ذلك أن الترافع الى القاضي في الأحوال السابقة غير ممتنع، وأن تحقيق الدعوى من جانبه جائز فاذا تهيأ القاضي للحكم برز المانع أو انعدم تبعا لما يكون عليه القضاء. ولهذا رتبت الفقهاء على المخالفة عدم النفاذ فقالوا : ان حكم لمن لا يجوز ان يحكم له او حكم على من لا يجوز له الحكم عليه لم ينفذ حكمه. ويختلف هذا التنظيم عما هو مقرر في القانون الوضعي، فالقاعدة فيه انه اذا قام بالقاضي سبب من أسباب عدم الصلاحية امتنع عليه نظر الدعوى أصلا، وكل عمل يباشره أو قضاء يصدره بالمخالفة لهذا الحظر يكون باطلا ولو تم باتفاق الخصوم، وذلك لتعلق الحظر بالنظام العام. ومن الواضح أن القانون الوضعي آثر سد الذرائع فمنع القاضي من نظر الدعوى ابتداء.

والثانية : أن فقهاء الشريعة لم يستندوا في الحد من سلطة القاضي في نظر الدعوى أو بالأدق في الفصل فيها إلى نص صريح في

الكتاب أو السنة، ولكنهم اجتهدوا فقاسوا القضاء على الشهادة بجامع أن كليهما مظهر للحق وملزم شرعا(٣٠)، فمن ردت شهادته بسبب التهمة في موضع وجب أن يرد قضاؤه لذات السبب في هذا الموضع. ولما كان فقهاء الشريعة مختلفين أصلا فيمن تقبل ومن لا تقبل شهادته فقد اختلفوا فيمن يصح ومن لا يصح للقاضي أن يقضي له أو عليه. ومن الفقهاء من توسع في الحد من سلطة القاضي ومنهم من توسط ومنهم من أطلق سلطته فأجاز له نظر كل دعوى والفصل فيها ولو كان بينه وبين أحد الخصوم مودة أو قرابة أو عداوة، وهذا قول أهل الظاهر، فهم يكتفون بشرط العدالة في كل من الشاهد والقاضي ولا يبالون بعد ذلك بالتهمة الا اذا كان من شأنها اخراج احدهما — لعلة تخصه — الى ما لا يحل فتكون جرحة تنخرم بها عدالته فلا تقبل شهادته ولا قضاؤه، وعندئذ يكون مبني المنع تخلف العدالة لا مظنة التهمة. يقول ابن حزم: كل عدل فهو مقبول لكل أحد أو عليه، كالأب والأم لابنيهما ولأبيهما، والابن والابنة للأبوين، والأجداد والجدات والجد والجدة لبني بنيهما، والزوج لامرأته والمرأة لزوجها، وكذلك سائر الأقارب بعضهم لبعض كالأباعد ولا فرق وكذلك الصديق الملاطف لصديقه، والأجير لمستأجره، والمكفول لكافله، والمستأجر لأجيره، والكافل لمكفوله، والوصي ليتيمه(٣١). وفي جواز شهادة العدو على عدوه يستدل ابن حزم بقوله تعالى: **«ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى»**(٣٢)، ويقول: ان هذا أمر بالعدل على أعدائنا، فصح أن من حكم بالعدل على عدوه أو صديقه أو لهما، أو شهد وهو عدل على عدوه أو صديقه أو لهما فشهادته مقبولة وحكمه نافذ(٣٣).

وعلى الرغم من أن جمهور الفقهاء يديرون المنع من الحكم للخصم أو عليه في أحوال معينة على المنع من الشهادة الا أنه يبين من أقوال بعضهم أن التلازم بين الأمرين ينفك أحيانا. يقول الماوردي: يجوز للقاضي أن يحكم على والديه ومولوديه، وفي جواز حكمه لهم ثلاثة أوجه: احدها لا يجوز حكمه لهم كما لا تجوز شهادته لهم، والوجه الثاني يجوز أن يحكم لهم وان لم يجز أن يشهد لهم، لأن طريق الحكم ظاهر وطريق الشهادة باطن، فتوجهت اليه التهمة في الشهادة ولم تتوجه اليه في الحكم، والوجه الثالث أنه يجوز أن يحكم لهم بالاقرار — أي اقرار الخصم — ولا يجوز أن يحكم لهم بالبينة، لأنه قد يتهم بأن يعدل فيها من ليس بعدل ولا يتهم بالاقرار(٣٤). وفي هذا تسليم بامكان القضاء لمن لا تجوز الشهادة له. وبالنسبة الى العدد يقول الماوردي: ويجوز أن يحكم لعدوه وعلى عدوه وجها واحدا وان لم يجز أن يشهد عليه بخلاف الوالدين والمولودين لوقوع الفرق بينهما من وجهين: أحدهما أن أسباب العداوة طارئة تزول بعد وجودها وتحدث بعد عدمها، وأسباب الأنساب لازمة لا تحول ولا تزول فغلظت هذه وخففت تلك، والثاني أن الأنساب محصورة متعينة، والعداوة منتشرة مستبهمة يفضي ترك الحكم فيها الى امتناع كل مطلوب — أي خصم — بما يدعيه من العداوة(٣٥). وعندنا أن علة التفرقة بوجهيها ان صلحت لتبرير القضاء على العدو فانها لا تصلح لتبرير التفرقة بين القضاء والشهادة، بل انها تصلح بنفس الدرجة لتبرير الشهادة على العدو. وحسبنا على أي حال مما

تقدم أنه يصح في الشرع القضاء على من تجوز الشهادة عليه.

وعندنا أن جمهور الفقهاء ضيقوا على انفسهم بغير داع حين ربطوا المنع من القضاء بالمنع من الشهادة. فقد اضطر بعضهم ــ كما رأينا ــ الى الخروج على هذه القاعدة احساسا منهم بأن التلازم بين الأمرين غير حاتم. ولو أنهم تحرروا من هذه الفكرة لوسعهم أن يعالجوا الأمر في ضوء القواعد الكلية بما يحقق المقاصد الشرعية، وكان لهم في قاعدة سد الذرائع مندوحة تفي بالغرض كما سنرى.

والثالثة: أن حالات المنع من القضاء في الفقه الشرعي أقل عددا من نظيرتها في القانون الوضعي. فأكثر فقهاء الشريعة توسعا يحصرون المنع في الحالات التي تكون علاقة القاضي بأحد الخصوم فيها علاقة بنوة أو أبوة أو زوجية أو مشاركة أو علاقة عمل أو وكالة أو عداوة. أما سبق الفتوى في موضوع الدعوى فليس مانعا من القضاء فيها، لأن الحظر ــ أو بالأدق الكراهية ــ انما يرد على الافتاء لا على القضاء. فالفقهاء يكرهون للقاضي أن يفتي، لكنهم لا يمنعونه اذا أفتى من أن يقضي. أما القانون الوضعي فيقسم الموانع قسمين: قسم يجعل القاضي غير صالح أصلا لنظر الدعوى ولو ارتضاه الخصوم أنفسهم، وقسم لا ينفي صلاحيته ولكنه يجيز للخصوم رده. وقد اعتبر القانون كل الموانع الشرعية ثم زاد عليها موانع كثيرة أخرى. فهو على سبيل المثال لا يقف عند الأبوة والبنوة بل يعتد بالقرابة حتى الدرجة الرابعة، سواء كانت قرابة مباشرة أو قرابة حواش، وهو من جهة اخرى لا يقتصر على علاقة الزوجية بل يسوى بين الزوجة والأصهار حتى الدرجة الرابعة ويجعل علاقة المصاهرة كعلاقة القرابة سواء بسواء. كذلك فانه يمنع القاضي من نظر الدعوى اذا كانت له أو لأحد أصوله أو فروعه أو لزوجته أو لأحد أصولها أو فروعها مصلحة فيها. وهو يمنع القاضي من نظر الدعوى اذا كان قد سبق له الافتاء أو الترافع فيها أو الاشتراك في نظرها أو أداء الشهادة فيها. بل ان القانون الوضعي يجيز رد القاضي اذا كانت له أو لزوجته دعوى مماثلة للدعوى التي ينظرها، ويجيز رده كذلك اذا كان أحد الخصوم خادما له أو كانت بينهما علاقة مؤاكلة او مساكنة أو تهاد. وفضلا عن ذلك فقد نص القانون بوجه عام على جواز رد القاضي اذا كان بينه وبين أحد الخصوم عداوة أو مودة يرجح معها عدم استطاعته الحكم بغير ميل. والى جانب أسباب عدم الصلاحية والرد حرص المشرع الوضعي على التوسعة على القاضي تخفيفا عنه من جهة وتحريا للعدالة من جهة أخرى، فأجاز له في غير الاحوال المتقدمة أن يتنحى عن نظر الدعوى اذا استشعر الحرج من نظرها والفصل فيها.

ويعن للباحث بعد هذا العرض سؤال: لماذا كانت أحوال المنع في فقه الشريعة اقل منها في القانون الوضعي وكان العكس أليق باعتبار أن امضاء العدل في القانون هدف اجتماعي بحت، أما في الشريعة فعبادة يتقرب بها المسلم الى ربه كالصوم والصلاة؟ ولماذا يحتاط القانون الوضعي هذا الاحتياط لضمان حياد القاضي وتوقي الخطإ وكان أحرى بالشريعة أن تكون اكثر منه احتياطا؟

يبدو لنا أن الاجابة عن هذا السؤال ترجع

الى أمرين، أحدهما ذو طابع شرعي، والآخر ذو طابع عملي.

أما الأمر الأول فهو أن شروط القضاء في الفقه الشرعي تختلف عن شروطه في القانون الوضعي، فالأول طابعه التشدد، والثاني طابعه التخفف. وقد عوض القانون تخففه في اختيار القضاة بالتوسع في أحوال المنع لكي يصل الى افضل ما يمكن الوصول اليه من حيدة القضاء وعدالته. أما فقهاء الشريعة فتشددوا في اختيار القاضي فشرطوا فيه من الشروط ما يضمن حياده وعدله، واستغنوا بذلك عن كثير من حالات المنع القانونية. ومما اشترطه الفقهاء في هذا الخصوص أن يكون القاضي عدلا، ولهم في تعريف العدالة أقوال كثيرة لعل من أحسنها ما نقله السيوطي عن فقهاء مذهبه، فقد قال: حدها الأصحاب بأنها ملكة، أي هيئة راسخة في النفس تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يخل بالمروءة(٣٦). فالعدالة المطلوبة وفقا لهذا الرأي عنصر في الكيان الأدبي، أو هي طبع وسجية، واذا توافرت بهذا المعنى في شخص كان مؤتمنا على ما يفصل فيه من دعاوى ولو كان الخصوم من الوالدين والأقربين أو من الأعداء. وقد رأينا بالفعل قضاة لا يترددون في ادانة أبنائهم وفي الانتصاف لأعدائهم. واذا وضع نظام من النظم هذه الضوابط الصارمة لاختيار قضاة فمن المعقول أن يقتصد في تحديد الموانع التي تحول بينهم وبين نظر الدعاوى والفصل فيها.

وأما الأمر الثاني فهو ما جرى عليه العمل في غالب الأحوال من تخويل كل قاض سلطة الفصل وحده في كل الخصومات أو في نوع معين من الخصومات التي تنشأ بين أهل مصر محدد أو أهل جزء من هذا المصر، فكان المتقاضون لا يجدون أمامهم غير قاض واحد يقصدونه فيما ينشأ بينهم من خصومات. ولما كان مقتضى المنع أن يحال الخصوم الى قاض آخر هو في العادة أقرب القضاة مكانا(٣٧)، فقد اقتصد الفقهاء في حالات المنع تيسيرا على الناس ورفعا للمشقة عنهم. أما القانون الوضعي فقد أخذ بنظام «الدوائر»، أي المحاكم المتعددة ذات الاختصاص المتماثل في النطاق المكاني الواحد، وهذا النظام يجعل من اليسير على الخصوم اذا قام بأحد القضاة سبب من أسباب المنع أن يلجأوا الى قاض آخر في نفس المكان ليقضي بينهم(٣٨).

رأينا الخاص: وضح لنا مما سبق أن منع القاضي من الحكم لبعض الناس أو عليهم لا يستند الى نص صريح في الكتاب أو السنة، وانما هو اجتهاد فقهي، ورأينا أن المنع هو مذهب الجمهور وان اختلفوا في تحديد مداه، وشذ أهل الظاهر فلم يمنعوا القاضي من الحكم لأي خصم أو عليه اعتمادا على عدالته واكتفاء بها. ورأي الجمهور عندنا أرجح وان كان في تعليله نظر، فقد بنى الفقهاء المنع من القضاء على المنع من الشهادة، وكان من نتائج ذلك أن وقع الخلاف بينهم فيمن يمتنع الحكم له أو عليه، بل لقد خرج بعضهم أحيانا على الربط بين القضاء والشهادة، وكان من نتائجه أيضا انكار أهل الظاهر لفكرة المنع ذاتها في الشهادة وفي القضاء جميعا.

وعندنا أن المنع من القضاء في بعض الاحوال أصل في ذاته، فليس للقضاء من آفة غير الجهل والهوى، وقد احتاط الفقهاء من آفة الجهل بما فيه الكفاية فاشترطوا في القاضي أن

يكون عالما فطنا، وكان يحسن بهم توقيا من آفة الهوى أن يجعلوا المنع من القضاء في بعض الأحوال قيدا يضاف الى شرط العدالة. وكان هذا الاعتبار كافيا في ذاته لتبرير المنع من القضاء دون حاجة لتأسيسه على المنع من الشهادة.

ذلك أن العدل من المقاصد الضرورية في الشريعة، فكل ما يؤديه في أحسن حالاته يلحقه حكمه. وقد حذر الله أنبياءه من أتباع الهوى فقال مخاطباً داود عليه السلام: «يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله»(٣٩) ولما كان النهي عن أمر يقتضي إمكان وقوعه من المخاطب، وكان النهي في الآية السابقة موجهاً الى نبي فهذا دليل على أن للهوى سلطاناً قوياً يمكن أن يستجيب له في بعض المواقف أكثر الناس عدالة. ومتى كان الأمر كذلك كان سد الذريعة أليق وأوفق، وذلك بتجنيب القاضي مشقة مجاهدة النفس حين ينوشه سلطان الهوى لاحتمال عجزه عن مغالبتهم، وهذا يقتضي منعه من القضاء في هذه الأحوال. ويروى أن عمر بن الخطاب تقدم اليه خصمان فأقامهما ـ أي صرفهما عن مجلسه ـ ثم عادا فأقامهما، ثم عادا ففصل بينهما، فقيل له في ذلك فقال: تقدما اليّ فوجدت لأحدهما ـ أي قبولاً في نفسي ـ ما لم أجد لصاحبه فكرهت أن أفصل بينهما على ذلك، ثم عادا اليّ فوجدت بعض ذلك، ثم عادا وقد ذهب ذلك ففصلت بينهما (٤٠). واذا كان عمر بن الخطاب وهو من هو في عدله وتقواه قد تورع عن الفصل بين خصمين ليس بينه وبين أحدهما قرابة أو عداوة لمجرد أنه أحس ببعض الميل لأحدهما فصد نفسه عن القضاء بينهما حتى ذهب عنه ما أحس به، أفلا يكون هذا داعياً للتأسي به والزام من دونه بالتنحي عن نظر الدعوى كلما كانت له بأحد الخصوم علاقة من شأنها أن تجعل هواه معه أو ضده. وفضلاً عن ذلك فثمة اعتبار آخر يقتضي المنع وحده، فلا يكفي لصحة الحكم وقبوله أن يكون القاضي عادلاً، بل يلزم كذلك أن يستقر هذا المعنى في وجدان الخصوم. ومن العسير ـ بحكم طبيعتنا البشرية ـ أن يطمأن الخصم الى حياد قاضيه وهو يدرك سلفاً حقيقة مشاعره تجاه خصمه أو تجاهه عند نظر دعواه.

واذا خلصنا أن المنع من القضاء عند مظنة التهمة أكثر اتفاقاً مع روح الشريعة وقواعدها الكلية، فمن الأوفق في رأينا ألا ينحصر المنع في أحوال معينة لا يعدوها، بل يجب ترك ذلك لولي الأمر على أن يستهدي في تحديد أحوال المنع بالعلة التي دعت اليه. ولدينا أن حالات المنع التي حددها القانون الوضعي ممكنة القبول شرعاً لأن فيها مظنة التهمة. كذلك فاننا نعتقد أن منع القاضي في هذه الأحوال من نظر الدعوى ابتداء أولى من تخويله سلطة نظرها ونهيه في الوقت نفسه عن الفصل فيها على وجه معين، فهذا الحل أدعى الى رفع الحرج عن القضاة من جهة والى توفير وقتهم وجهدهم من جهة أخرى.

ولا وجه للاعتراض بأن شرط العدالة يغني عن كثير من حالات المنع القانونية، فهذا الشرط مهما قيل فيه أمر خفي، ثم أنه بضابطه الشرعي يتعذر توفره في كثير من المعاصرين، واذا فرضنا إمكان توفره فلسنا نرى خيراً من التحوط على أي حال مادمنا في مقام سد

الذريعة. واذا أضفنا الى ذلك أن تعدد القضاة ذوى الاختصاص النوعي الواحد في النطاق المكاني الواحد أصبح أمراً شائعاً ولازماً لسرعة الفصل في الأقضية المتزايدة، فان منع بعض القضاة لأدنى شبهة من نظر بعض الدعاوى لا يلحق ضرراً بمصلحة مشروعة لأحد، بل هو على العكس من ذلك أدعى الى تحقيق العدل وتجنب الخطأ.

(هـ) ومن وسائل درء الخطأ كذلك كفالة حق الدفاع. ويراد بهذا الحق تمكين كل خصم من بسط حججه وعرض أدلته والرد على ما يقدمه خصمه من أدلة وما يبديه من أوجه دفاع. روى عن علي بن أبي طالب أنه قال: ولآني رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمن وقال لي:

خصم من بسط حججه وعرض أدلته والرد على ما يقدمه خصمه من أدلة وما يبديه من أوجه دفاع. روى عن علي بن أبي طالب أنه قال: ولآني رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمن وقال لي: يا علي، ان الناس سيتقاضون اليك، فاذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فانه أحرى أن يتبين لك القضاء وتعلم لمن الحق، قال علي: فما شككت في قضاء بعد.

ولا يقتصر حق الدفاع على خصم دون خصم، بل هو ثابت لكل خصم. والقاعدة أن المدعى هو الذي يبدأ بمباشرة هذا الحق باعتبار أنه الذي يفتتح الدعوى ثم يعقبه المدعى عليه. غير أن الأمر قد لا ينتهي عند هذا الحد، بل يكون الدفاع خلفة يتداوله الخصمان. ويقع ذلك حين يستحدث أحدهما من وجوه الدفاع ما لا يسلم به الآخر فيرى لزوم الرد عليه.

وعلى القاضي أن يفسح للخصمين وأن يسوي بينهما في مباشرة هذا الحق، لا لأن العدل يوجب هذه التسوية فحسب، بل لأنها السبيل الوحيد لاستجلاء الحقيقة وهي شرط لاصابة الحق عند القضاء. فاذا أخلّ القاضي بهذا الأصل فقد أوصد على نفسه باباً يفضي به الى الحقيقة، وعندئذ يكون احتمال الخطأ في حكمه أكبر من احتمال الاصابة.

وقد إستقر حق الدفاع في وجدان فقهاء الشريعة فتواصوا به جيعاً. ذكر الخشني في كتابه «قضاة قرطبة» أن عقبة بن الحجاج السلولي كان والياً على الأندلس وكان صاحب جهاد ورباط، وقد وقع اختياره على مهدي بن مسلم وهو من أهل الدين والعلم والورع، فاختاره للقضاء في قرطبة وقال له: أكتب عهدك عني لنفسك، فكتب مهدي عهداً جامعاً لأصول القضاء، ومما جاء فيه أن عقبة أمره «أن يواسي بين الخصوم بنظره واستفهامه ولطفه ولحظه واستماعه، وأن يفهم من كل أحد حجته وما يدلي به، ويستأني بكل عيّ اللسان ناقص البيان، فان في استقصاء الحجة ما يكون به لحق الله تعالى عليه قاضياً وللواجب فيه راغباً. (٤١) وجاء في تبصرة الحكام: وجه الحكم في القضاء اذا أدلى الخصمان بحجتيهما وفهم القاضي عنهما وأراد أن يحكم بينهما أن يقول لهما: أبقيت لكما حجة؟ فان قالا: لا، حكم بينهما، وان قال أحدهما: نعم، بقيت لي حجة أنظره القاضي ما لم يظهر لدده (٤٢).

الهوامش

(١) ومن الفقهاء من ينزه الرسول عن الخطأ في قضائه استناداً الى ما اتفق عليه الأصوليون من أنه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ. قال الزرقاني في شرحه على موطأ امام مالك انه لا تعارض بين الحديث وقاعدة الأصوليين، لأن مرادهم فيما حكم فيه باجتهاده، أما اذا حكم فيما خالف ظاهره باطنه فانه لا يسمي الحكم خطأ، بل الحكم صحيح بناء على ما استقر به التكليف وهو وجوب العمل بشاهدين مثلاً، فان كانا شاهدي زور ونحو ذلك فالتقصير منهما وممن ساعدهما، وأما الحاكم فلا حيلة له في ذلك ولا عتب عليه بسببه، بخلاف ما اذا أخطأ في الاجتهاد. شرح الزرقاني جـ٣ ص٣٨٥.

وهذا الدفاع مقبول على شرط الزرقاني، فهو يصرف الصحة الى مطابقة الحكم لأصول الاثبات في القضاء. وليس هذا ما نقصد اليه، فذلك هو العدل الشكلي. واذا كان هذا العدل مطلوباً فذلك لأنه يؤدي غالباً الى إحقاق الحق وإبطال الباطل. غير أننا لا نجعل الخطأ هنا مقابلاً للصحة، بل نجعله مقابلاً للصواب، وليس بستبعد أن يكون الحكم صحيحاً في شكله ولكن غير مصيب في الحقيقة. وقد افترض صلى الله عليه وسلم إمكان وقوع ذلك منه، أي إمكان تحري الحقيقة دون إصابتها، وان لم يثبت وقوعه فعلا، ألا تراه يقول: «فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً»؟ فكيف يكون الحكم صواباً وهو ينهي المحكوم له عن تنفيذه والحق أن عصمة الرسول لا تشمل كل ما يصدر عنه من قول أو فعل، وإنما تنحصر فيما يبلغ عن ربه، سواء كان تكليفاً أو مجرد اخبار. وفيما خلا ذلك فانه بشر يصيب ويخطىء، وليس في ذلك ما ينقص من قدره. وحول هذا الحديث يقول الشيخ محمد أبو زهرة: ان القضاء ليس تشريعاً، ولكنه تطبيق للمبادىء المقررة التي جاءت بها الشريعة الاسلامية. وفرق بين التطبيق والتشريع، فالنبي في التطبيق يعمل عمل البشر من الاستماع للبينات، وفي الشريعة المطبقة يتلقى من السماء و يبلغ أهل الأرض، وفرق ما بين الأمرين عظيم. تاريخ المذاهب الفقهية ص١١. على أنه لما كان القضاء ينطوي على إنزال حكم شرعي معين على واقعة حال معينة فان خطأ الرسول ــ على فرض حصوله ــ لا يتصور إلا بالنسبة لتحصيل الواقع، أما الحكم الشرعي المطبق فلا يمكن أن يتطرق اليه الخطأ، لأنه صلى الله عليه وسلم في تقرير الأحكام انما يبلغ عن ربه، وهو في التبليغ معصوم من الخطأ.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي ــ طبعة دار الشعب ص٤٣٤٨.

(٣) الجامع الصحيح لمسلم.

(٤) على أن هذه القاعدة ليست مطلقة، اذ ترد عليها استثناءات محدودة، كما هو الحال بالنسبة للقضاء العسكري، وكما هو الحال في بعض الدول التي تأخذ بنظام المحلفين.

(٥) ولا ندعي أننا بهذا البيان قد استوعبنا وسائل دفع الخطأ ورفعه في مجال القانون الوضعي وفي مجال الفقه الشرعي، أو بالأدق نحن لا نجزم بذلك، لأن الموضوع في المجالين لم تفرد له نصوص حاصرة، كما أن كتب الفقه ــ الشرعي والوضعي على السواء ــ لم تجمع أخطاء القضاء ووسائل دفعها ورفعها في باب من أبوابها، وإنما وردت هذه الأمور في مواضع متفرقة واشتملت عليها أبواب متعددة وما نقوم به ليس إلا محاولة فقهية لجمع شتات الموضوع، وهي لا تنفي إمكان وجود وسائل أخرى ربما غابت عنا، إلا أن هذه الوسائل على فرض وجودها أقل أهمية.

(٦) جاء في المغنى لابن قدامة الحنبلي: قال أبو الخطاب: يجوز أخذ الرزق مع الحاجة فأما مع عدمها فعلى وجهين. وقال الامام أحمد: ما يعجبني أن يأخذ على القضاء أجراً، وان كان فبقدر شغله. وكان ابن مسعود والحسن يكرهان الأجر على القضاء. وكان مسروق وعبد الرحمن بن القاسم بن عبد الرحمن لا يأخذان عليه أجراً، وقالا: لا نأخذ أجراً على أن نعدل بين اثنين. ويقول ابن قدامة: والصحيح جواز أخذ الرزق عليه في كل حال، فأما الاستئجار عليه فلا يجوز. قال عمر رضي الله عنه: لا ينبغي لقاضي المسلمين أن يأخذ على القضاء أجراً. وهذا مذهب الشافعي ولا نعلم فيه خلافاً، وذلك لأنه قربه يختص فاعله أن يكون في أهل القربه فأشبه الصلاة.

(٧) أدب القاضي للماوردي جـ١ ص٦٣٤. وفي الفقه خلاف حول طبيعة العدالة، فهي عند الشافعية والمالكية والحنابلة شرط لصحة التولية. (الماوردي ـ المرجع السابق، الخرشى جـ٧ ص١٣٨، حاشية الدسوقي جـ٤ ص١٢٩، المغنى لابن قدامة جـ١١ ص٣٨١ ـ ٣٨٢)، أما الحنفية فلا يعتبرون العدالة شرط صحة بل شرط كمال حتى انهم ليجيزون تولية الفاسق وان كانوا لا يستحبون ذلك (بدائع الصنائع جـ٩ ص٤٠٨٠، الفتاوى الهندية جـ٣ ص٢١٢).

(٨) انظر الماوردي ـ الأحكام السلطانية ص٦٥ ـ ٦٦، وأدب القاضي جـ١ ص٦٣٦ ـ ٦٣٧. وهذا أيضا هو مذهب الحنابلة. المغنى جـ١١ ص٣٨٢ ـ ٣٨٤. أما الحنفية فيتخففون، فعندهم أن العلم بالحلال والحرام وسائر الأحكام ليس شرطاً لجواز تولي القضاء، بل هو من شروط الفضيلة والكمال أو الندب والاستحسان، فلا يلزم عندهم أن يكون القاضي قد بلغ مرتبة الاجتهاد، بل يكفي أن يكون مقلداً، بل ويصح عندهم تولية الجاهل لأنه يقدر على القضاء بالحق مستعيناً بعلم غيره بأن يستفتي الفقهاء. انظر بدائع الصنائع جـ٩ ص٤٠٧٩. وفي الفقه المالكي قول يوافق مذهب الأحناف فلا يجعل العلم شرط صحة، الا ان عامة أهل المذهب على أنه يشترط في القاضي أن يكون مجتهداً، فان لم يوجد المجتهد ولي أمثل مقلد. الخرشى وحاشيته العدوى جـ٧ ص١٢٩، حاشية الدسوقي جـ٤ ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(٩) الطرق الحكمية لابن القيم ص٤٠.

(١٠) الطرق الحكمية ص٥.

(١١) اعلام الموقعين ص ٧٧ ـ ٧٨، الطرق الحكمية ص ٥.

(١٢) الفروق للقرافي جـ ٢ ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(١٣) معين الحكام للطرابلسي (الحنفي) ص ٢١، تبصرة الحكام لابن فرحون (المالكي) ص ٣٧.

(١٤) المغنى جـ ١١ ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

(١٥) أدب القاضي جـ ١ ص ٦١٥.

(١٦) معين الحكام ص ٣٠، وكان عمر بن الخطاب يشاور ابن عباس ويقول له: غص يا غواص، وكان اذا أصاب يقول له: شنشنة أعرفها من أخزم، وهو مثل تذكره العرب لمن يشبه أباه، وكان يأخذ بقوله وعمر أكبر سنا.

(١٧) أدب القاضي جـ ١ ص ٦١٣ ـ ٦١٤.

(١٨) بدائع الصنائع جـ ٩ ص ٤٠٨٤.

(١٩) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣٨٥.

(٢٠) الوجيز للغزالي جـ ٢ ص ٢٣٨.

(٢١) الخرشى جـ ٧ ص ١٤٤، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ١٣٥.

(٢٢) مغنى المحتاج جـ ٤ ص ٣٨٠.

(٢٣) تاريخ القضاء في الاسلام لابن عرنوس ص ٩٢، الثغر البسام في ذكر من ولى قضاء الشام ص ١٨٧، رفع الاصر ٣٩ب والتلخيص ص٣٣ نقلا عن ملحق الكندي ص ٥٩٨.

(٢٤) ويمكن ايجاب الاجماع في بعض الاحوال،

كحالة الحكم بالحد أو بالقصاص أو بالتعزير بالقتل، لأن هذه العقوبات تدرء بالشبهة، واختلاف القضاة في موجب العقوبة شبهة.

(٢٥) مغني المحتاج جـ ٤ ص ــ ٣٨.

(٢٦) الخرشي جـ ٧ ص ١٤٤، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ١٣٤.

(٢٧) القضاء في الاسلام ــ محمد سلام مدكور ص ٥٦.

(٢٨) انظر في عرض آراء الفقهاء: المحلي لابن حزم جـ ٩ ص ٥٠٦ ــ ٥٠٧، وانظر في بيان آراء المذاهب. كل على حدة: معين الحكام ص ٣٤ ــ ٣٥، الفتاوي الهندية جـ ٣ ص ٢١٩، ٢٢٠، ٢٤٩، أدب القاضي للماوردي جـ ٢ ص ٧٠ ــ ٧١، ٤١٣ ــ ٤١٥، والأحكام السلطانية ص ٧٦، أدب القضاء لابن أبي الدم ص ١٢٠، بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣٩٤، الخرشي جـ ٧ ص ١٦٢، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ١٥٢، المغني جـ ١١ ص ٤٨٣.

(٢٩) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ١٣٩، القضاء في الاسلام ــ المرجع السابق ص ٦٠.

(٣٠) فحكم القاضي يلزم الخصوم، والشهادة اذا استجمعت شروطها تلزم القاضي بأن يحكم بمقتضاها. انظر في حكم الشهادة بدائع الصنائع جـ ٩ ص ٤٠٦١، الفتاوي الهندية جـ ٣ ص ٣٠١.التاج والاكليل جـ ٦ ص ١٥٠.

(٣١) المحلي جـ ٩ ص ٥٠٦، ٥١٠.

(٣٢) سورة المائدة الآية ٨.

(٣٣) المحلي جـ ٩ ص ٥١٢، وبهذا الرأي أخذ القرطبي في تفسير الآية المذكورة فقال ان فيها دليلا على نفوذ حكم العدو على عدوه في الله تعالى ونفوذه شهادته عليه، لأنه أمر بالعدل وان أبغضه، ولو كان حكمه عليه وشهادته لا تجوز فيها مع البغض له لما كان لأمره بالعدل فيه وجه. أحكام القرآن ص ٢١٠٦، ٢١٠٧.

(٣٤) أدب القاضي جـ ٢ ص ٧٠.

(٣٥) أدب القاضي جـ ٢ ص ٧٠ ــ ٧١

(٣٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٨٤

(٣٧) وقد يحال الخصوم الى قاض آخر يندبه الخليفة او الآمر أو قاضي القضاة أو قاضي الجماعة لنظر الدعوى التي قام فيها موجب المنع. و يلاحظ مع ذلك ان الفقه الشرعي لم يستبعد كلية امكان تولية اكثر من قاض عملا واحدا في مكان واحد، فقد عرض الفقهاء لهذه المسألة واختلفوا فيها، فمنعها البعض وأجازها البعض. انظر المغنى ج ١١ ص ٤٨١ ــ ٤٨٢، وأدب القاضي للماوردي ج١ ص ١٦٤.

(٣٨) ويصح كذلك ندب قاض آخر ليحل محل القاضي الذي قام به سبب المنع وتظل الدعوى منظورة أمام نفس الدائرة.

(٣٩) سورة ص الآية ٢٦.

(٤٠) أحكام القرآن للقرطبي ص ٥٦٣٤.

(٤١) قضاة قرطبة ص ٢٣.

(٤٢) تبصرة الحكام جـ ١ ص ١٦٦.

أبحاث

الاعلام الديني والتربية *

د . عبد العزيز كامل

المستشار بالديوان الأميري ــ الكويت

(١)
تحديد الموضوع

اذا كان موضوع هذه الندوة « ماذا يريد التربويون من الاعلاميين» وكان علينا ان نتقيّد به مدارا لبحوثها، فأود ــ لكي يتوازن عرض الموضوع ــ ان نراه ارادة متبادلة بين التربويين والاعلاميين، وان يكون من مفهوم العنوان: أن يقول الاعلاميون: ماذا يريدون هم أيضاً من التربويين، ثم ماذا يريد المجتمع منهم جميعا؟

فمجالات العمل التربوي والاعلامي متداخله، وان تميزت التربية بالتكوين والتفاعل المباشر بين المسئولين عن العمليات التربوية، وبين الاجيال التي يرعونها، وكلما قل عدد الطلاب بالنسبة الى المربين كلما كان هذا أفضل، في اعطاء فرص أكبر للطالب الواحد، ليفيد من استاذه.

ومن المعروف ان من أهم مقاييس العملية التربوية، العلاقة النسبية بين عدد المدرسين والطلاب.

واذا كانت وسائل التربية في تطور مستمر، فسيظل للتلقي والتوجيه المباشرين أثرهما، وبخاصة في مجالات لا يمكن ــ في حدود معرفتنا الحاضرة ــ الا أن تكون أكثر اعتمادا على هذه الطريقة (مثال ذلك: تجويد القرآن ــ الخط ــ الالقاء والخطابة ــ المهارات الحركية في التربية البدنية، الخ..)

من أجل ذلك سيحاول هذا البحث ان يبين آفاقا مما يتعاون فيه التربويون والاعلاميون وخاصة بعد أن دخلت وسائل الاعلام في الوسائل التربوية، وزاد تأثير الانتاج الاعلامي في العملية التربوية. وأصبح لرجال التربية مواقفهم من تقييم وسائل الاعلام ومواردها.

*بحث مقدم الى ندوة « ماذا يريد التربويون من الاعلاميين؟ » ــ الرياض : مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ٦ ــ ٩ شعبان ١٤٠٢ هـ = ٢٩ مايو ــ ١ يونيو ١٩٨٢ م .

(٢)

مجالات الاعلام الديني

ويتناول هذا البحث:

١ ــ الوسائل التقليدية كالوعظ والخطب في المساجد، باعتبارها تخاطب جمهورا عريضا غير محدد ولا مختار من قبل. ويختلف هذا الوعظ العام عن التدريس وحلقات العلم التي يتولاها اساتذة مستقرون، ولها تقاليدها الاصيلة في تراثنا الاسلامي ومصطلحاتها في تلقي العلوم والاجازة في نقله.

٢ ــ الوسائل المستحدثة كالاذاعة والتلفزة، وما بهما من مواد اعلامية كالاحاديث والندوات والتمثيليات.

٣ ــ المادة الاعلامية في المؤتمرات الاسلامية، وبخاصة ذات الطابع الاعلامي.

٤ ــ المادة الدينية التي ترد في برامج غير مخصصة للدين في أجهزة الاعلام.

وأمامنا خطتنان للدراسة:

الأولى: المسح العلمي الشامل للمواد الاعلامية والتربوية التي تؤثر في التكوين الديني ــ بمفهومه الواسع ــ ثم حصر هذه المواد وتصنيفها، وتحليلها وفق خطة موضوعه، وبمقاييس ارتضاها القائمون بالبحث. وتحتاج هذه الخطة الى فريق عمل متفرغ: أمامه الوقت وعنده امكانات العمل العلمية والعملية، والجهاز الاداري القادر على الاتصال والمتابعة، والفني القادر على التقييم، وتحديد المشكلات، وعقد جلسات العمل المشتركة بين التربويين والاعلاميين ليرعاها كل في مجال أنشطته.

الثانية: ان نتناول أخطاء شائعة، نود اصلاحها، وجوانب ايجابية نود تأكيدها، وآفاقا جديدة نود ان يتجه التجويد اليها.

وهذه الاخطاء تجمعت من مشاهدات وممارسات في أكثر من قطر اسلامي. ودراستها هي «الممكن» في حدود الوقت والقدرة.

و«الممكن» خطوة في سبيل الوصول الى «المأمول».

(٣)

الأساس العلمي لتصوير التاريخ والحياة الاسلامية

الاعداد العلمي:

الملاحظ في الافلام الغربية -بعامة- أن يكون لكل منهما مستشار علمي -أو أكثر- في المجالات التخصصية:

١ ــ تصوير واختيار مشاهد البيئة الطبيعية.

٢ ــ الملابس وأدوات الحياة اليومية: المنزلية والمهنية والتقنية.

٣ ــ العمارة: السكنية، الدينية، الحكومية، الحربية من قلاع وحصون.

٤ ــ الاسلحة: السيوف، الدروع، الرماح، المجانيق...

٥ ــ المادة العلمية المصورة للعصر.. الخ.

وبهذا يأتي تصوير الفيلم لعصره وموضوعه دقيقا. واذكر -كمثال- أنه في اعداد أوبرا «عايدة» للموسيقى الايطالي «فردي»، وهي التي مثلت أول مرة في افتتاح قناة السويس

في عهد اسماعيل، أن قام مدير المتحف المصري وقتئذ بتصميم ورسم الملابس بنفسه، حتى تأتي مطابقة تاريخيا للعصر الذي تناولته الاوبرا. وقد شاهدت هذه الاصول في مكتبة الاوبرا في القاهرة قبل احتراقها.

وللاسف فإن الافلام عندنا، كثيرا ما تتجاهل هذه القواعد، و يأتي تصوير البيئات الطبيعية والبشرية مختلفا عن الواقع التاريخي.

ثم هو يختلف من فيلم الى آخر، مما يوقع المشاهد في حيرة: أيهما الصحيح؟ وقد تكون كلها خطأ.

ولك ان تقارن بين الافلام التي تناولت فجر الاسلام وأبطاله، وما بينهما من تباين يعرض أصولا تاريخية ليست مجال اختلاف ــ الا قليلا ــ كأوصاف الحرم المكي، ومسجد المدينة في عهد المصطفى. وقد جاءت تفاصيل هذا في كتب السيرة وتاريخي مكة والمدينة.

و يرتبط بهذا ايضا اعداد المادة العلمية للفيلم، فقد يغلب الجانب الخيالي الواقع. وفرق -فنيا- بين الواقع والواقعية.

الواقع: هو تسجيل دقيق لما حدث، وهو المتبع في الافلام التسجيلية.

الواقعية: تشمل نوعا من التصرف في الواقع، بحيث تكون الصورة المعروضة ممكنة الوقوع، دون ان يصطدم هذا مع الحقيقة التاريخية أو يشوه الواقع.

كذلك قد يتعمد الفيلم اغفال جوانب معينة وابراز أخرى وهو يعرض أجزاء مختارة من الواقع.

والنموذج الذي أذكره: حذف كل ما يتعلق باليهود من فيلم (الرسالة) وابراز الجزء الخاص بالمسيحية، مع ان دور اليهود في مجتمع المدينة واضح في القرآن والسنة المطهرة وكتب السيرة والتاريخ: بدءا من يهود بني قينقاع الى بني النضير الى بني قريظة، الى يهود خيبر ووادي القرى وفدك وتيماء، حتى ابعادهم الى اذرعات الشام في عهد عمر بن الخطاب.

وكذلك لم يرد دور المنافقين في المدينة ــفيما أذكرــ وكان هناك تضخيم لدور حمزة ابن عبدالمطلب كأنه قائد معركة بدر. وكان هذا ــفي حوار مع المسئولين عن الفيلمــ لتجنب أي ابراز لشخصية المصطفى عليه الصلاة السلام (١).

(٤)
أخلاقيات الافلام

الحياة الدينية

ودون لجوء الى الطريقة المباشرة ــبالكلمةــ في التوجه الاخلاقي، يلجأ المخرج الى «الحدث» يصوّره، و يبرز فيه مواقف، أو يطعّمه بعبارات مختارة.

وفي أكثر من سلسلة من سلاسل التلفزيون الاجنبية كنت ألاحظ ابراز لأساليب الحياة المسيحية، وكأنها تأتي عرضا في الفيلم، أو مرتبطة بحياة بطل من أبطالها.

أحيانا ينتهي الموقف بعبارة من الانجيل، كأنها تلخيص له أو كأن الموقف كان تفسيرا لها.

يأتي الموقف ــأو الروايةــ وفي ختامها هذه العبارة، فتكون آخر ما يرسب في ذهن

المستمع أو المشاهد.

وأحيانا يلجأ المخرج الى ابراز دور رجل الدين الايجابي وبخاصة في الحياة التقليدية: قرية صغيرة، أو بين مهاجرين الى منطقة جديدة. وأحيانا في حياة المدينة: رجل الدين في المستشفى أو دوره في العلاج النفسي.

و يبدو الدور «الايجابي» لرجل الدين في صياغة حياة المجتمع، والدفاع عن الضعيف، ونصرة المظلوم، و يصوره الفيلم انسانا طبيعيا عاديا، قوي الجسم، عاملا، قادرا على الابتسام واسعاد الصغير باللعب معه وفهم مشكلاته، والكبير بمصاحبته ونصحه (٢).

أما أفلامنا العربية فلا يأتي التصوير ــ في اطاره العام ــ بهذا العمق ولا الدقة.

قد تصور بعض افلامنا رجل الدين كأنه يعيش في غيبوبة عن الوجود، وعليه وقار مصطنع في الملبس والحديث والتصرف.

وقد يلجأ المخرج الى التشبه بأفلام الغرب، فيأتي الاغراق في الملذات واللجوء الى شرب الخمر أو السجائر دفعا للقلق أو تعبيرا عن الرفض. وفي هذا توجيه سيء للشباب، حبذا لو حل محله تماسك أمام احداث الحياة، وصعود بالألم الى التغلب عليه بالصبر والفكر الواضح.

وقد حدث تطور في تصوير البطل الذي يجمع بين الدين والقيادة والسماحة، والقدرة على اسعاد الصغير واقناع الكبير. والنموذج الذي أذكره شخصية عمر المختار كما مثلها انتوني كوين (١).

و يأتي التوسع في عرض أفلام العنف، وما هو أشد إيذاء من العنف ــ كالجنس ــ والالحاح على الشباب بسلاسل متتابعة منها. وتترك هذه الموجات أثرها السيء على توجيه الشباب.

وأذكر مثالين أحدهما من العالم الجديد: المنبع الاول لهذه الموجات، والثاني رأيته بنفسي.

أما الاول فقد كثرت في حيٍّ معين في إحدى المدن الامريكية حوادث اصابات الاطفال بجروح وكسور في مؤخرة الرأس. وحوّلت حالات متتابعة الى المستشفى القريب، واسترعى هذا نظر الجهاز الطبي فيها، وأجرى بحثا عاجلا لمعرفة السبب: فظهر أن فيلما معينا شاهده الاطفال وتأثروا به، وبه مشهد شاب قوي الجسم، تعود أن ينتصر على زملائه بأن يطرح أحدهم أرضا، ثم يضرب مؤخرة رأسه في حافة رصيف الطريق.

المشهد الثاني: تكرر في أكثر من فيلم، حينما يهاجم أحد الشباب زميلا له في مشرب أو مقهى، فيمسك بيده زجاجة فارغة ويضرب قاعدتها فتنكسر تاركة وراءها اطرافا مسننة كل منها كأنه خنجر، ويهاجم بها خصمه في رقبته أو وجهه.

كانوا جمعا من الطلبة يلعبون الكرة في فناء قريب أراه من نافذة مسكني، واختلفوا : فاذا بشاب منهم ــ هو أقواهم ــ قد تقمصته روح التمثيل، فرفع كتفيه وأحنى رأسه قليلا الى الامام وباعد بين مرفقيه، وأمسك بزجاجة وكسرها على سور قريب، ولكن الكسر لم يكن فنيا. فاذا هي تنكسر في يده، واندفع الدم منها. واندفع الشاب يصرخ في عنف طالبا النجدة، وسارع زملاؤه الى ربط يده

وحمله في سرعة الى أقرب مستوصف طبي، وتحوّل مشهد التمثيل الى حقيقة دامية.

وبهذا يسري تقليد السيء من حياة الغرب الى شبابنا، دون كبير عناية بالتقدم العلمي والتقني عند القوم، وهو الاساس العريض الذي يتنافسون فيه، وهو ــ عمليا ــ ميدان التفوق واثبات الذات. ولننظر ــ كمثال ــ الى الصراع الكبير بين اليابان والصناعة الغربية في أوروبا والعالم الجديد.

الحياة العلمية :

وأذكر حديثا مع مسئول مثقف كبير من الشرق الاقصى، وهو يعقّب على التنافس التقني والعلمي بين اليابان وغرب اوروبا والولايات المتحدة:

لقد كان على اليابان أن لا تكتفي بموقف التقليد للانتاج الاوروبي. ولكن كان عليها أن تبتكر لذاتها ــ تقنية خاصة ــ تستطيع أن تدرك الغرب وتتجاوزه. ولهذا ابتكرت وسائلها واساليبها. وبعض هذا تسجله أفلام. وان كان الاهم، هو الروح الدافعة الى الحياة والانتاج والممارسة الذاتية والتفوق عند القوم.

(٥)
الرباط بين العقيدة والحياة :
نموذج من اليابان

بين العقيدة والتقدم :

والذي لا شك فيه : هو هذا التفوق الكبير الذي استطاعت اليابان أن تحققه في المستوى العلمي والتقني، وأن تتفوق فيه على الغرب الذي احتكر القيادة الصناعية منذ الثورة الصناعية.

والنقطة الاصيلة التي أود التركيز عليها هي : ربط القوم هناك بين العقيدة وبين التقدم، ولكل قوم استطاعوا التقدم في مجال من مجالات الحياة، من قاعدة عقائدية، يستندون اليها و يؤمنون بها، و يستمدون منها العون على هذا التقدم.

وهذه العقائد لها أعماقها الغائرة في الحياة، الضاربة في أرض الواقع، الصاعدة الى آفاق الغد.

في انطلاقة الاسلام الاولى في عهد المصطفى عليه الصلاة والسلام كان هناك الارتباط الوثيق بين العقيدة والحياة، وتراه في موجات التقدم لكسب أرض جديدة أو فتح آفاق جديدة، في عهد بني أمية، والنهضة العلمية في العصر العباسي، والحضارة الاندلسية، ومجد الاسلام في الهند.

ومع ضعف هذا الرباط تراجع كل من الفكر في الذهن ، والاسلام من الحياة. ولنا عودة الى هذا الامر عند عرض بعض المقترحات العملية.

ولكن أود الآن أن أعطي جوانب من النموذج الياباني لاهميته في عالمنا المعاصر:

يعتمد الفكر البوذي أساسا على التربية الذاتية وعلى جهد الفرد في تكوين ذاته. وكل مهمة السيد أو الاستاذ التوجيه المحدود الكلمات، العميق التأثير.

وحياة رهبانهم فيها بساطة وتطهر وتعاون،

وتفضيل العمل على الوعظ الكثير والحديث. ويشاركهم الاستاذ كل مسئوليات الحياة اليومية، دون أن يفضلهم بطعام أو شراب أو فراش وثير. كل ما يميزه — بموازينهم — قدرته وتقواه.(٤)

الاستنـــارة :

وهدف البوذي من التأمل أن يصل الى حالة «الاستنارة»(٥). ويسمونها هناك ساتوري (SATURI) والمقصود بالاستنارة الوصول الى المعرفة، والنفوذ من الحاضر الى مستقبل أفضل وفهم أوسع. ووراء الاستنارة، اخرى أوسع (كأنها تتابع الحال والمقام اذا أخذنا اصطلاح المتصوفة أو الدرجة والمستوى اذا أخذنا اصطلاحا علميا).

النظرة الى أنفسهم أول الامر انهم كانوا دون الغرب. والهدف أن يتفوقوا. ولا بد من «استنارة» يصعدون بها من مستوى الواقع. وهذا الجهاد نهج يلتقي فيه الفكر الديني عندهم، بالجهد العلمي والتقني. وكأن المجتمع كله في حالة تأمل عميق يستهدف سلسلة من الاستنارات المتوالية.

الموقف من الطبيعة :

ساعد على هذا عندهم نظرتهم الى الطبيعة. فهي عندهم نظرة صداقة(٦)، تختلف عن النظرة الغربية المدمرة. نظرتهم قريبة جدا — ان لم تكن — مشابهة للنظرة الاسلامية.

«والله أنبتكم من الارض نباتا» (نوح: ١٧). «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى» (طه: ٥٥).

الغرب يتحدث عن تحدي الطبيعة. الانتصار على الطبيعة. ولا يختلف الامر في هذا عن علاقتهم بغيرهم من الشعوب أو عن العلاقة بين شركة وشركة. هذه العقلية الباطشة، التي لا تعرف الا النصر والهزيمة. والتي حلّت مشاكلها بالقهر مع الهنود الحمر، ومع زنوج الجنوب، وبالتوسع نحو الغرب وانشاء الشركات الضخمة، كأنها كائنات عالمية عملاقة، لا بد لها من أجهزة جبارة لتستمر في الصراع، وتستولي على المواد الاولية والاسواق. نفس العقلية التي طوّعت لهم انشاء اسرائيل، والانتصار لباطلها على حقنا. كلها فروع تنتج من أصل واحد، هو قيام الحياة على الصراع وانتصار الاقوى، والتحدي حتى للارض الأم وللجبال.

الحياة اليومية والصناعية:

وأعود الى نموذج اليابان، لنرى أسلوبهم في هذا التقدم: المحافظة على بساطة الحياة المنزلية بقدر الامكان، قيام الرئيس والمرءوس بالتعاون. البحث الدائم عن «الاستنارة» في كل هذه الامور، ليكون الغد دائما جديدا. ويقتضي هذا عناية دائمة بالابداع الذاتي.

وأذكر لهذا الابداع نموذجا من أسلوب العمل اليومي في المصنع:

ففي الصناعات الالكترونية، يدرسون — طبيا — كل فرع ويحددون مدى قدرة الفرد على التركيز السليم فيه. ثم تحدد فترة راحة بعد مدة العمل المركز. في هذه الفترة يقوم الجميع عن طريق أجهزة التلفزة بتمرينات رياضية عامة أولا، ثم خاصة لاجزاء الجسم التي أرهقها العمل: عضلات اليدين. الوجه. العين. فقرات الظهر الخ.. وبتوجيه التلفزة

يقوم العاملون وهم في اماكنهم بهذه التمارين. وكذلك يتحدد لهم ما يتناولون من لبن أو عصير فاكهة الخ.. حتى يكون العمل والراحة والتغذية والانتاج على أعلى درجة من الكفاءة.

ولك أن تقول ذلك عن مجالات العمل الاخرى، والاتصالات العالمية، التي يعرفون بها حاجات الاسواق، ويفتحون لانتاجهم آفاقا جديدة.

ان أعظم تهديد يلقاه الآن الغرب يأتي من تقنية اليابان وجاراتها. وتقنيتها في الاستفادة من كل ما حولها، والاضافة المبدعة اليه، والافادة الى أكبر قدر ممكن من الخصوصية الحضارية عندهم، وللبوذية اليابانية فيها نصيب كبير. ولها عندهم صورة مختلفة عما في الصين والتبت وبورما وسري لانكا.

ولو كان للاعلام عندنا أن يبرز هذه النماذج، دون الاقتصار أو التركيز على النموذج الغربي وما يختاره منه — وكثير منه افلام عنف واغراق في المادة وصراع عنيف حولها — لو كان للاعلام أن يعطي صورة متوازنة للعالم حولنا، مع توضيح مناهج الحياة المتعددة — وما ذكرناه، من النموذج الياباني مجرد مثال — لاستطاع أن يساهم مساهمة اكبر في ترسيخ قيم هي دين وفطرة في الوقت نفسه.

«فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن اكثر الناس لا يعلمون» (الروم : ٣٠).

والفطرة هي قوانين الحياة وبها تزكو وتتقدم. وأقصد منها هنا — تحديدا — الجد والتوازن والابداع والسعادة به، والتعاون عليه، ليكون عطاء الفرد والجماعة أوفر من استهلاكه، وبهذا تتحقق في الحياة قيمة مضافة (لو اخذنا اصطلاحا اقتصاديا).

وقبل أن أدع النموذج الياباني أذكر تعقيبا من نظرة الغرب الى خطورة التقدم العلمي والتقني الوافد من الشرق الاقصى، نشرته «النيويورك تايمز» عن مراسلها في طوكيو (٧):

لقد ازدادت حدة التنافس فيما بين الدول المتقدمة. فالصلب المستورد من كوريا الجنوبية يستخدم في مباني كاليفورنيا. والتلفاز المصنع في تايوان يجد أسواقا في اوروبا. وجرارات الهند تباع في الشرق الاوسط. والصين تبرز كيانا صناعيا في سرعة درامية. والعناية الآن تتجه الى معرفة المدى الذي تستطيع فيه هذه الصناعات الناشئة أن تهز قواعد الصناعات في الدول المتقدمة كاليابان والولايات المتحدة».

وهنا يشير المراسل الى أن اليابان ذاتها تلقى المنافسة الشديدة من جاراتها، كما أن الشرق الاقصى في مجموعه أصبح منافسا آخذا في الخطورة للدول المتقدمة.

وأذكر تعقيبا لمراسل «الهيرالد تريبون» عن نظرة العامل الياباني الى الآلة في المصنع، وعنايته بها:

«انها نظرة تقرب من العبادة والتقديس». ونستطيع أن نربط بين هذا وبين البوذية في اليابان.

ولها نظائر من تراثنا القديم والبدوي، في الرابطة الحميمة بين الفارس وفرسه، والراكب

ونـاقـتـه، والمـحـارب وسـلاحـه. والعـربـي وأرضه وداره.

وقـد تـراجع هذا أمام تدفق الحياة المعاصرة وعلينـا أن نـحـاول الجمع بين تلك العلاقات الحميمة والجيل الجديد: صيانة ورعاية ومحبة لما أفاء الله عليه من خير.

(٦)

التاريخ الاسلامـــــــــي :
بين المثالية والقرآنية

وأقـصـد بـالمـثـالية العرض المناقبي للاسلام الـذي يـركـز على ايجابياته، متصورا أن في هذا رفـعـا لـشـأن الاسـلام، و يـصـور المجـتـمـعـات الاسـلامـيـة ــ في عـصـور ازدهـارهـا ــ كأنها اسـتـطـاعـت أن تحل جميع مشكلاتها، بحيث أصـبـحـت كـأنـهـا المـديـنـة الـفـاضـلـة على هذه الارض.

وأقـصـد بـالـقـرآنية ــ أو النهج القرآني ــ الالـتـزام في عرض الـتـاريـخ بالخطوط الرئيسية الـتـي عالج بها القرآن مشكلات ما عرض من مجتمعات أبرزها مجتمع المدينة في العهد النبوى.

ولـقـد صور القرآن الكريم جوانب من هذا المجتمع في قطاعات تاريخية متعاقبة:

١ ــ فـفـي سورة البقرة أوائل حياة المدينة وما فيها من قوى الايمان والكفر والنفاق.

٢ ــ وصورة الـعـام الـثـاني للهجرة : في سورة الانفال (غزوة بدر)

٣ ــ والـعـام الثالث في سورة آل عمران (غزوة أحد)

٤ ــ والـعـام الـرابع في سورة الحشر (غزوة بني النضير)

٥ ــ والعام الخامس في سورة الاحزاب (غزوة الخندق و بني قريظة)

٦ ــ والـعـام الـسـادس الى الـثـامـن في سورة الفتح: صلح الحديبية وما بعده الى فتح مكة

٧ ــ والـعـام الـتـاسـع في سورة بـراءة: وفيها حدثت غزوة تبوك.

هـذا الى قـضـايـا تـنـظـيـم المجتمع داخليا بأحـكـام الـعـقـيـدة والـعـبـادات ونظام الاسرة والاخـلاق، وخـارجـيا بأحكام الجهاد والقانون الدولي.

وسـبـق هذا، ما نزل من القرآن بمكة. وفيه عرض وتحـلـيـل لمجتمعات انسية قبل الرسالة المـحـمـديـة. مع الـتـركيز على العقيدة والترابط بينـاالمؤمنين وصـبـرهم على ما يلقون في سبيل الله.

ولـو وقفنا عند سورة براءة ــ كنموذج لهذا المـنـهـج ــ لـرأيـنـا كيف ذكر الله فيها شرائح مجـتـمـع المدينة ومشكلات علاقاتها. سواء كان هذا في اثـنـاء الحـيـاة اليومية فيها أو في أثناء المغازي.

و بيّن القرآن الكريم التفاعل والصراع بين هـذه الـقـوى. وذكـر من صـنـوف الـنـفـاق وأسـالـيـبـه. مـا يبيّن للمؤمن عقبات الطريق. واساليب مقابلة هذه العقّبات:

حـاول المـنـافقون طعن الرسول عليه الصلاة والسـلام في نـفـسـه كـقـائـد . وكـرب أسرة. وحـاولـوا طعن أهله. وعلاقة الرسول بأصحابه. وعلاقات الصحابة بعضهم ببعض:

فأساليب النفاق كانت تهاجم الكيان الاسلامي :

رأسيا : في العلاقة بين القيادة والقاعدة.

أفقيا : في العلاقة بين المؤمنين.

من زوايا متعددة : في العلاقة بين المؤمنين والعقيدة ذاتها، أو بين المؤمنين والمسئوليات التي يحملونها في الحرب والسلم.

وحين تقرأ سورة براءة تحس المسئوليات الكبيرة التي حملها الرسول صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا به ونصروه، من أول أمر الدعوة، حتى انتقل الرسول الى الرفيق الاعلى.

واذا كانت سورة براءة هي آخر تصوير شامل، نزل به الوحي للحياة في المدينة، وكان هذا في العام التاسع للهجرة، فلا مجال اذن للمنهج الانتخابي في عرض هذا التاريخ الذي يركز على جوانب الايمان في المجتمع، دون ابراز ما لقيه الايمان من الكفر والنفاق. وكانت هذه القوى : اما ظاهرة أو كامنة في نفوس أهل المدينة وما حولها.

«وممن حولكم من الاعراب منافقون، ومن أهل المدينة مردوا على النفاق، لا تعلمهم نحن نعلمهم، سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم، وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا، عسى الله أن يتوب عليهم ان الله غفور رحيم». (التوبة : ١٠١ ـــ ١٠٢).

واذا كان ثمة انتخاب في العرض، فليكن في مكونات القطاعات في المجتمع أو أنشطتها، دون اسقاط لبعض هذه القطاعات. بمعنى ألا نصوّر مجتمع المدينة، دون تصوير ما لقيه الايمان من الكفر والنفاق. كذلك ما كان بعد وفاة المصطفى عليه الصلاة والسلام. وما كان من حروب الردة «وقد ارتدت العرب، اما عامة واما خاصة في كل قبيلة وخيّم النفاق واشرأبت اليهود والنصارى، وأصبح المسلمون كالغنم في الليلة الشاتية» (٨).

هذا هو التصوير القرآني، وتوضحه السنة المطهرة ومصادر التاريخ الاسلامي الاساسية.

(٧)

كيف يقابل المسلمون المشكلات؟

وتستطيع اذا أحسنت وسائل الاعلام فهم التاريخ الاسلامي أن تسلك سبيلا أفضل الى عرضه. ولنذكر أمثلة لذلك :

في دراسة السيرة النبوية :

١ ـــ هناك عبارة موجزة ترد في كتب السيرة بعد الحصار الاقتصادي الذي فرضه الكفر على الايمان في شعب بني هاشم ما بين العام السابع والعاشر للبعثة النبوية. تقول «وخرج الرسول عليه الصلاة والسلام الى الطائف» (٩).

اعلاميا : يمكن تصوير الطريق من مكة الى الطائف، مع ابراز فرق الارتفاع بين مكة والطائف، ودرجة الانحدار وطول المسافة التي قطعها الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودون لجوء الى اظهار أي شخصية، يكفي أن تنتقل آلة التصوير على طول الطريق ووعورته، تنتقل العدسة بين الطريق والجبال المحيطة به. هذا عن الجهد البدني والنفسي الذي لقيه الرسول (ص) في هذه المرحلة.

٢ ـــ نموذج ثان من الهجرة النبوية : يمكن في

ابرازها اعلاميا بيان المسافة وفرق الارتفاع ايضا بين بطن مكة وغار ثور. يصحب هذا بيان لاختيار الغار في الجنوب الشرقي من مكة، بينما هدف الهجرة الى الشمال. و يستطيع قاصده أن يسلكه مباشرة أو يتجه غربا الى قرب الساحل ثم يتجه بعد هذا شمالا. وقد سلك الرسول وصاحبه طريق الساحل شطر الطريق، ثم دخل القطاع الجبلي وهو أشد وعورة من الطريق الساحلي. التصوير هنا يبين الاساس العلمي لطريق الهجرة، وأنها لم تكن مجرد خروج من مكان الى مكان، وانما كانت تخطيطا علميا مدروسا يبذل فيه كل من ساهم في الهجرة أقصى ما يستطيع من جهد، ومع الجهد تأتي رعاية الله **«الا تنصروه فقد نصره الله اذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا»** (التوبة : ٤٠).

في حروب الردة :

٣ ـ نموذج ثالث من حروب الردة : فهي لم تكن مجرد خروج أحد عشر جيشا من المدينة لتغطي الجزيرة العربية، ولكنها كانت عملا عسكريا منظما توجهت به ثلاثة جيوش الى قلب الجزيرة العربية، وثلاثة الى الخليج واثنان الى اليمن، أحدهما ساحلي، والثاني داخلي، واثنان الى الشمال أحدهما ادنى من الآخر مسافة، والحادي عشر نحو الجنوب الشرقي (بني سليم).

بهذا يبدو كيف حل المسلمون بعد رحيل المصطفى مسئولية الاسلام لجمع شمل الجزيرة العربية. ولشرح هذا نستعين بالخريطة والكلمة والاسهم المتحركة، مع بيان طبيعة المناطق التي دارت فيها المعارك. وتعاون الجيوش في انجاز مهماتها (١٠).

كل هذه تصورها أفلام تسجيلية، وتساعد ابناءنا على فهم التاريخ وتركيز ايجابياته : من الايمان والعلم والتخطيط والتنفيذ.

ولقد ذكرت هذه الامثلة لما فيها من عنصر الحركة التي يسهل تصويرها بعد ادراك أبعادها.

أما تصوير الحياة الاجتماعية فيحتاج الى جهد اكثر، واعداد أوسع، لتنوع آفاق هذه الحياة.

(٨)
الجمال والفن في الحضارة الاسلامية

الجمـــال :

جاء الجمال في القرآن وصفا للكون : أرضه وسمائه ونجومه، ونباته وحيوانه وانسانه. ووصفا للخلق الطيب.

ودعانا الله الى التأمل في الجمال حولنا في أكثر من آية من القرآن الكريم :

ـ عن النبات :

«والنخل باسقات لها طلع نضيد» (ق : ١٠)

«انظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه» (الانعام : ٩٩)

ـ عن الحيوان :

«ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون» (النحل : ٦)

ـ عن الانسان :

«لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم»

(التين : ٤)

ـ وعن الخلق الطيب :

«فصبر جيل» (يوسف : ١٨)

ـ وعن الخلق كله :

«الذي أحسن كل شيء خلقه»

(السجدة : ٧)

وتستطيع الرجوع ـ كأمثلة ـ الى أوائل سورة (ق) و (الملك).

ومن احسان الخلق يقودنا القرآن الى العبرة والى توكيد الايمان.

الفــــن :

ومن الجمال انتقل الى الفن : وأقصر الحديث على ما اصطلحنا على قبوله من فنون الحضارة الاسلامية : العمارة أولا، والفنون الصغيرة.

واي قطعة من الفن الاسلامي ـ من الصين شرقا الى المغرب العربي ـ رغم تباين البيئات الطبيعية والمسار التاريخي، نستطيع أن نردها الى أصولها الاسلامية.

فمن الوجهة الفنية الخالصة : هذا فن له خصائصه. هل نقول : له لغته وأساليبه في التعبير عن العقيدة؟

وهناك تجاه حديث الى العناية بقراءة الفن الاسلامي كلغة وتعبير. وأقرب الامثلة الى ذهني الآن كتاب الدكتور تيتوس بركاردت عن «فن الاسلام» (١١)، بالاضافة الى بحوث شتى للدكتور حسن فتحي، وبخاصة محاضراته عن العمارة الاسلامية في كلية الهندسة بجامعة الازهر.

لقد حاول المعمار المسلم أن يستجيب بأساليبه لايحاء العقيدة، ولظروف البيئة، فجاء في ابداعه وحدة العقيدة وتنوع التعبير.

أذكر هذا لانتقل منه الى أن هذا الجانب الجمالي في الكون ودراسة التعبير في الفن الاسلامي لا تلقى عناية في مدارسنا ولا في أجهزة اعلامنا، ونحتاج الى تقريب هذه الجوانب من الجيل الجديد، بحيث تكون النظرة الدينية متوازنة، دون تركيز فقط على جوانب الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب، ولكن تجمع معها حب الله **«والذين آمنوا أشد حبا لله»** والاحساس الجمالي بالكون والحياة.

مقارنـــة :

ومرة اخرى أعود الى النموذج الياباني، في حبه للكون وجماله، الجبال. النبات. الحيوان. ولهذا لا نجد عنده النظرة التخريبية الى الكون : التحطيم والتدمير. ويبدو هذا في فنونه : زراعة الحدائق، تنسيق الزهور، الرسم، الخط. بساطة القاعة التي يتناولون فيها الشاي بتأمل وهدوء. حتى الحرب عندهم، ونظام الساموراي، يرتكز على أسس فنية وعقائدية.

وفي الاســلام :

واذا كان هذا ـ في بعض جوانبه ـ أمرا انسانيا وطبيعيا، فلنحاول ونحن بسبيل

تأصيله، ان نجمع بين الآيات والاحاديث النبوية الشريفة التي وردت في جمال الكون، وأدعية المصطفى عليه الصلاة والسلام. لتكون من مادة الاحاديث الدينية، والافلام.

أمثلـــــة:

١ ــ في العمارة الاسلامية، نرى عنصر النور أساسيا فيها. وفي هذا تختلف عن العمارة المسيحية، حيث يغلب في الكنيسة عنصر الظلمة والانقطاع عن الحياة من حولها.

ولقد بدا هذا التناقض في أشد صوره ايلاما في مسجد قرطبة الجامع: كان منفتحا على ما حوله، وفي جانبه الغربي ــ المواجه للقبلة ــ حدائق البرتقال. وأعمدة المسجد رشيقة مرتفعة. ومن النوافذ يتدفق الضوء. كأن المسجد موجة من النور، تتلاقى مع نور القرآن الكريم: يتلوه الامام في صلاته، و يفسره العلماء، و يتعلمه المصلون.

وعندما انحسر الاسلام عن قرطبة، واستولى المسيحيون على المسجد، حوّلوا جزءا منه الى كنيسة، تبلغ مساحته نحو ١٥٪. ولاختلاف الطبيعتين أغلقوا نوافذ المسجد، والكثير من فتحاته، بحيث أصبح المسجد مساحة من الظلمة، يحتاج زائره الى نور صناعي في النهار.

ما العلاقة بين النور والهدى والقرآن؟

ــ الله نور السماوات والارض (النور: ٣٥)

ــ الرسول نور: يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا (الاحزاب: ٤٦)

ــ والاسلام نور: وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان، ولكن جعلناه، نورا نهدي به من نشاء من عبادنا، وانك لتهدي الى صراط مستقيم (الشورى: ٥٢)

ومعرفة أوقات الصلاة بالنور:

ــ أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا (الاسراء: ٧٨)

ــ ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا وجعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا (الفرقان: ٤٥ــ٤٦)

تأكيد عنصر النور في العمارة والحياة، لا مجرد ضوء، ولكن بمفهوم الهداية.

حتى المساجد التي بنيت في أقطار يشتد فيها البرد، حاول المعمار المسلم ان يؤكد عنصر الضوء بالنوافذ الطويلة الملونة لتتسع المساحة، و يصبح النور جمالا وزخرفا.

٢ ــ وتستطيع أن تتبع العناصر المعمارية لبيان الترابط بينها و بين العقيدة:

الاطباق النجمية في جوانب المنابر، ودقة النظام الهندسي وجماله وتشابكه، بحيث تستريح العين الى رؤيته، وهي تنتقل فيه من جزء الى جزء في نظام ووضوح، و بروز للمكونات الصغيرة والكبيرة التي ترمز الى هندسة يتوازن فيها الجزء مع الكل، والصغير مع الكبير، والفرد مع المجتمع، والوحدة مع التنوع.

كل هذه عناصر من الألفة بين المسلم والفن الاسلامي، وهو فن غير مسبوق في عناصره.

ليس زخرفة «كما زخرفت اليهود والنصارى كنائسها» فتلك تعتمد على

الشخوص أساسا، ومشاهد حياة أنبيائهم وقديسيهم، هي مشاهد فيها تصوير البشر والملائكة وآفاق السماء والقصص الديني، بينما الزخرفة الاسلامية تعتمد على الخط والهندسة والتجريد، وهي أسلوب غير مسبوق في التعبير الفني.

ولك أن تنظر الى زخارف الرخام في أرضية صحن المسجد: لكل قطعة منها شخصيتها: مثلث. مربع. مستطيل. معين. سداسي. ويتكامل كل منها مع أشكال مجاورة، بحيث تكوّن جميعها تناسقا يتكرر، أو يتكامل مع تناسق أكبر. فأنت لو أخذت قطعة صغيرة أو مجموعة من القطع المتجاورة، أو مجموعة أكبر، لاحسست التناسق والتكامل بينها. ويختلف الامر عن جزء من لوحة تعتمد على تصوير الحيوان او الانسان: اذ تحس ان الجزء المختار من اللوحة الكبيرة ناقص أو مبتور.

حاول بعض مفسري الفن الاسلامي ان يربط بين هذا وبين عناية الاسلام بالفرد ومكونات المجتمع: من الاسرة الصغيرة الى الاسرة الكبيرة، الى مجتمع القرية الى المدينة في نمو ممتد. وهذا النمو الممتد في الفن الاسلامي يجمع بين الحدود والانطلاق كما ترى في خطوط الزخارف المحيطة بالمسجد. ففيها وحدات تتكرر، ولها جانبان واضحان، ولها امتداد يمكن ان يطول كما تشاء، كأنه نهر متدفق الجريان.

في هذا الاسلوب تلتقي الحدود بالانطلاق، والمحدود بالمطلق. وتتمثل صورة من دورة الحياة، التي نراها في دورة النبات أو الحيوان أو الانسان.

هذه بعض النماذج التي يمكن ان يعني بها الاعلام من قضايا الفن الاسلامي. قصدت أن تكون من العمارة الاسلامية. ومن المساجد بالذات. ولها نظائر في مساجدنا الكبرى، بدءا من البيت الحرام في مكة، الى مسجد المدينة، الى المسجد الأقصى ومسجد الصخرة المشرفة.

وهذا الربط بين الفن ووصفه وتفسيره، وما جاء من اجتهادات في ربطه بالعقيدة وانطلاقه منها وتعبيره عنها، يعطي شبابنا مفاتيح جديدة، لأبواب حضارتهم الاسلامية ويزيدهم فيها حبا.

ولو ربطنا بين هذا وبين حب الكون وتقدير ما فيه من جمال وعبرة، لكنا في هذا نقربهم من ركائز دينهم. وصدق الله العظيم:

«ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والارض. ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» (آل عمران: ١٩٠ــ١٩١)

وصفوة القول في هذا الامر: أن هذه النظرة تجمع بين الاحساس بالجمال والجلال في خلق الله، وتزيد شبابنا فهما لأبعاد حضارتهم ومنطلقاتها، وحبا لما حولهم من عطايا الله، وهو حب نود أن يكون عونا على المحافظة على مكونات البيئة الطبيعية والبشرية وتنميتها بالمشاركة الايجابية والابداع، دون الاقتصار على الرفض السلبي والنقد كما هو قائم دون التعاون في بناء ما نود ان يكون.

تطبيقات:

وتطبيقات ذلك كثيرة في حياتنا اليومية،

ويمكن ان تتناول أجهزة الاعلام هذه الجوانب فيما يعرض من أفلام:

١ ــ بدءا من محافظة الطالب على أدواته الدراسية، وتقدير ما فيهما من عمل، واستفادة غيره منها بعد ان يفرغ منها. وقد يكون هذا «الآخر» في وطنه، وقد يكون في وطن اسلامي لا يملك القدرة على ان يوفر احتياجات تلاميذه جيما أو معظمهم من أدوات دراسية.

٢ ــ وقد يتعاون التربويون مع الاعلاميين في ابتكار الوسائل التي يتحقق بها ذلك: في حملات اعلامية. في اضافة صحيفة اهداء أول الكتاب يحررها الطالب في آخر العام، وقد حافظ ــما استطاع ــ على كتبه ليفيد منها أخ له من قطر آخر.

٣ ــ في مساهمة الطلبة في اعداد الكتب للاهداء والتصدير من قطرهم الى القطر الآخر.

عشرات الوسائل يمكن ان يتناولها المختصون لغرس هذه الروح التعاونية، النابعة من حب الغير، وهو من أجل الاخلاق. وصدق الله العظيم:

«وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» (المائدة: ٢)

٤ ــ كذلك المحافظة على: نظافة الحدائق العامة. معاملة الحيوان في حديقة الحيوان. نظافة الطرقات. ومن قبل هذا: نظافة المساكن. نظافة الجسم. المحافظة على أدوات المعامل في المدرسة ومبانيها ومرافقها الخ..

٥ ــ وقد نحتاج في هذا الى ما فوق الاعلام: من الترغيب والترهيب، والعقوبة على الخروج عن هذه «الفطرة» ولكن الامر في هذا الحديث أمر اعلام. وهناك نماذج كثيرة من الدول في أوربا وامريكا والشرق الأقصى (اليابان ــ سنغافورة) نرى فيها المحافظة على القانون وصرامة تطبيقه في ذات الوقت، بحيث أصبحت سنغافورة من أنظف مدن جنوب شرق آسيا وأكثرها دقة في نظام مواصلاتها الداخلية وموانئها العالمية.

(٩)
الحوار الديني في أجهزة الاعلام

وأود أن تتسع دائرة الندوات في الاعلام لتضم الشباب مع تعدد اتجاهاتهم، والمختصين في مجالات أنشطته، ليقولوا و يسمعوا، و يأمنوا على أنفسهم قبل القول ومعه و بعده.

أود أن نتعود أدب الحوار وحريته.

في كثير من الأحيان نختار ما نحدث فيه أبناءنا عن الاسلام بناء على آرائنا نحن. ونلقي عليهم من القول ما نراه صوابا، أو ما نظن أنهم بحاجة اليه، دون أن نكلف أنفسنا أن نسمع منهم: ماذا يريدون منا؟

واذا كان مدار هذا اللقاء: ماذا يريد التربويون من الاعلاميين؟ أفلا يكون من العدل أن نوسع دائرته لتشمل:

«ماذا يريد الشباب ــفي المجال الديني ــ من الاعلاميين والتربويين»

ان خطبة الجمعة ــوهي الخطبة المنتظمة في طول تاريخنا وامتداد أقطارنا الاسلامية ــ ما حاولنا ان ندرس ـعلميا ـ انعكاساتها على قطاعات الشباب، لنجعل منها نافذة نطل منها ـمعا ـ على ركائز الاسلام ومشكلاته ومستقبله.

ان الحوار يمثل جانبا غير صغير من كتاب الله:

— حوار مع المشركين ومع أهل الكتاب من يهود ونصارى.

— حوار مع المنافقين وقطاعاتهم.

— حوار مع المؤمنين في قضايا تبدأ من حديث النفس الى نظام الاسرة الى نظام المجتمع الكبير والانساني.

الحوار اتصال. والاعلام اتصال. والثلاثة تهدف الى المحافظة على اصالتنا، والتفتح الواعي على مستقبل أفضل، وجعل أمانة الحاضر بكفاءة أعلى.

لو عوّدنا شبابنا على أدب الحوار، وأعطيناهم فرصة عرض آرائهم وصبرنا على ذلك. وأوكد «وصبرنا على ذلك» لأفدنا الجيل الجديد خيرا كثيرا.

وبعض انفجارات الشباب الدينية، لو وجدت الحوار، ولم نعطها فرصة الانزواء والتستر والعمل في الظلام، لاستطعنا أن ننزع منها فتيل التفجر (١٣).

وقد لا يكون الامر يسيرا. ولكنه تجربة واجبة.

وفي الحوار سيعرفون الفرق بين المأمول والممكن، ودرجات الامكان.

سنسمع منهم بعض ما يحتاج الى اصلاح، وما هو ممكن الاصلاح، وأن تكون عندنا القدرة على النقد الذاتي، وقبول النقد من جيل جديد، هو بعض الحاضر، وكل المستقبل.

هل نستطيع — بأسلوب منظم — أن نجعل خطبة الجمعة اجابة عن بعض تساؤلات الشباب؟ وأن نجمع أسئلتهم بطريقة منظمة:

— لقاء مباشر مع الائمة. صندوق اقتراحات في المسجد. اتصال بالهاتف مع مسئول العلاقات العامة بالوزارة المختصة. اتصال عن طريق المدرسة أو الجامعة.

وكذلك الامر في ندوات الاذاعة والتلفزة.

ونماذج الحوار كثيرة في الغرب بين الشباب والاجهزة الدينية والمسئولين عن القطاع الديني والاعلام، ويمكن الاستئناس بها في هذا الامر، في تدرج تقتضيه جدة التجربة في هذه الدورة من حياتنا.

(١٠)

الديـــن واللغــــة

والصلة وثيقة بين الاسلام واللغة العربية.

وأئمتنا يعتبرون اجادة اللغة شرطا أساسيا لفهم القرآن الكريم.

والضعف في اللغة العربية له آثار سيئة عدة على الفكر الاسلامي:

— قد يؤدي الى انصراف عن الفهم، وضعف في ادراك معاني القرآن الكريم.

— وقد يؤدي الى سوء فهم وسوء تأويل.

— وينعكس هذا مواقف سيئة، قد تصل الى حد الصدام بين قطاعات من الشباب: بعضهم ببعض أو بينهم وبين الحاكم.

وتستطيع اجهزة الاعلام أن تقوم بدور ايجابي في هذا متعاونة مع أجهزة التربية.

أولا: بأن يكون المذيعون على تمكن من اللغة، يحترمونها: دراسة وأداء.

ثانيا: أن تزداد البرامج التي تحبب اللغة العربية الى الشباب، ولها نظائر من حياتنا الاعلامية (كمثال: لغتنا الجميلة).

ثالثا : قراءة النصوص الادبية والدينية في برنامج يساهم فيه أفضل المتحدثين، فيقدمون للشباب ألوانا من الالقاء الجميل تفتح لهم آفاقا جديدة من اللغة وحبها.

رابعا : العناية بالدراسة البيانية للقرآن الكريم والحديث الشريف.

خامسا : أن يعنى المتحدثون في الندوات وبرامج الاذاعة والتلفزة باللغة العربية، حتى تصبح الاجادة عادة.

سادسا : توثيق الصلة بين الشباب والمراجع الدينية الاصيلة وكيفية الافادة منها، مع عرض مبسط لاصول التشريع والفقه.

سابعا : عرض ناقد للجديد من الانتاج في الفكر العربي والديني.

(١١)

عن المؤتمرات الاسلامية في المنظور العالمي

وللمؤتمرات – عادة – صبغة رسمية أو علمية متخصصة.

وحديثي الآن عن المؤتمرات المرتبطة بالاسلام فكرا وتنفيذا.

والكلمة – في عالمنا المعاصر – لا بد لها من رصيد قوة يحميها، ويعطيها وزنها في أي لقاء. تستوي في هذا اللقاءات الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

وأذكر كمثال في ربيع عام ١٩٦٩ دعت ماليزيا الى عقد مؤتمر اسلامي عالمي، وكان هذا قبل انشاء منظمة المؤتمر الاسلامي. وشمل جدول الأعمال موضوعات ذات صبغة اسلامية عامة كقضية القدس والارض السليبة – وكان هذا بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ – كما شمل موضوعات تتعلق بالعبادات كتوحيد يوم الصوم وعلاقة الفريضة بطول اليوم في الاقطار النائية – كشمال السويد والنرويج – وموضوعات طبية كزرع الاعضاء بين افراد من ديانات شتى.

واختلف العلماء في موضوع تحديد بدء شهر الصوم، وفي غيره من الموضوعات المناظرة، بينما اتفقوا على اعلان الجهاد المقدس.

وجمع رئيس وزراء الدولة الداعية، ورؤساء الوفود في جلسة خاصة وكان من قوله :

– أحس أحيانا أنكم تفكرون بعقلية السماء الصافية في الصحراء، حيث تستطيعون رؤية الهلال – حتى بالعين المجردة – ونحن هنا في منطقة استوائية كثيرة الغيوم والمطر. واخوانكم في اندونيسيا يعيشون في آلاف الجزر. ومسلمو سري لانكا (سيلان) أقلية في بلادهم. وتسألهم حكومتهم من أول العام عن موعد الصوم والاعياد لينظموا لهم عطلتهم، وليقوم اخوانهم بعملهم. ظروفنا غير ظروفكم. وظروف العالم الآن غير ما كانت عليه من حيث التنظيم الطويل والتوقيت. وحركة الشمس والقمر والنجوم ثابتة. ولم يبق الا أن تتفقوا على مطلع واحد وأن تأخذ بالحساب الفلكي، وهو لا يخطىء مع تحديد المطلع، وليكون يوم الصوم الواحد والعيد الواحد رمزا عمليا لوحدة المسلمين، ننتقل منه الى مظاهر اخرى للوحدة.

ومع هذا لا زلنا مختلفين، في أمر فلكي ثابت، في عالم تقاربت فيه المسافات وسهل الاتصال وتقدم العلم.

ثم عندما جاء موضوع القدس أعلنتم الجهاد المقدس.

وسؤالي البسيط :

ــ هل أنتم قادة حرب حتى تعلنوا الجهاد المقدس؟ ان هذا الاعلان يتخذه رؤساء الدول بعد دراسة شاملة ودقيقة لكل امكاناتها، حتى يكون للكلمة وزن عملي في دنيا السياسة والحرب، دون أن تكون كلمة تقال خالية من رصيد قوة وراءها.

أرجو أن يعنى رجال الدين بشئون تخصصوا فيها، وأن يعنى رجال الدولة بشئون هي من صميم مسئولياتهم.

وانتهى هذا المؤتمر وغيره كثير، وأعلنت القرارات، وتعددت تفسيرات الجهاد المقدس: هل هو الحرب أم أن الحرب جزء فيه؟ أهو يشمل كل القوى : بدءا من تكوين الفرد، الى الدفع الشامل الى ميدان حرب؟

وأصبح غاية اللقاء ــ في كثير من هذه المؤتمرات ــ إصدار قرارات تظل حبيسة أوراق، ليست قادرة دائما على أن تزهر وتثمر. وتعوّدنا القول بلا عمل.

هذا : وأجهزة الرصد في الغرب تتابع هذا كله، وتقيس قوة الدين في المؤتمرات، وقوة الاعلام عن ذلك، وأسلوب التعبير بالقرارات لا بالسلاح الفعال في المعارك، ولا الانتاج العلمي والتقني في مراكز البحوث والمصانع.

وفي بعض ما صدر عن «العقلية العربية» تحامل لا شك فيه(١٤). ولكنه تحامل ينبغي أن يدرس بدقة، ففيه جانب من الحق. ومن الخير أن نتابع الاعلام المضاد وما يقوله غيرنا عنا، حتى نستطيع تطوير اعلامنا في آفاقه ومن بينها الاعلام الديني.

وأعتقد أننا في حاجة الى نوع من الموازنة بين حجم الكلمة ووزنها، وقوة دفعها. فكلما زادت كثافتها واشتدت قوة دفعها كانت أقدر على الوصول الى الهدف.

والقرآن الكريم يفرق بين الزّبَد وما ينفع الناس في قوله تعالى:

«أنزل من السماء ماء فسالت به أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ماينفع الناس فيمكث في الارض، كذلك يضرب الله الامثال» (الرعد : ١٧)

والاعلام والتربية اذا اتجها الى حساب وزن الكلمة، والابتعاد عن زخرف القول، والافراط في التشبيهات والاوصاف، مدحا وذما وانذارا وتبشيرا، كانا على الطريق في تأصيل قيم الاسلام. ولنرجع ــ كنموذج ــ الى خطب المصطفى عليه الصلاة والسلام والراشدين من بعده ومناهج أئمتنا وسلفنا الصالحين في التوجيه والتربية، وهي الكلمة الطيبة والقول الثابت الذي يرشدنا اليه قول ربنا **«يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنياوفي الآخرة»**
(ابراهيم : ٢٧).

وأذكر في مؤتمر علمي، في عام ١٩٦٨، وكنا باحثين في الشئون الافريقية من أجناس شتى، ومعنا استاذ امريكي. ودار بيننا حوار

حول الصراع العربي الاسرائيلي. وكان من قوله :

ــ آن لكم أن تفهمونا نحن الامريكيين لقد دخلنا هذه القارة الجديدة بالقوة. وانتشرنا فيها بالقوة. وحصلنا على استقلالنا من بريطانيا بالقوة. ووحدنا الشمال والجنوب بالقوة. وقضينا على الهنود الحمر بالقوة. وجلبنا الافريقيين ليزرعوا لنا الارض بالقوة. وما انتزعوا منا حقا الا بالقوة. آن لكم أن تفهمونا. لماذا لم تزدهر كرة القدم عندنا، بينما ازدهرت ألعاب العنف كالملاكمة والمصارعة الحرة والبيسبول. حتى الجريمة عندنا عنيفة ومنظمة.

لقد أقمنا مسرحا كبيرا اسمه الامم المتحدة، ووضعنا فيه أفضل الخطباء والمتحدثين، يأتي اليه من لا يستطيع الحرب ليحصل على تصريح وقرار.. أما الذين يريدون انجاز أمر فأمامهم ميادين القتال يحاربون فيها، وميادين الصناعة والعلم يتفوقون فيها.

افهمونا أولا .. فنحن لا نحترم الا القوة. وعاملونا بمنطق أقمنا به حياتنا.

والقول لا يحتاج الى تعليق..

كل الذي أود أن أؤكد : أن تكون براجمنا ــ العلمية والدينية والثقافية ــ داعية الى مزيد من الايجابية والعمل والانتاج، دون أن نبدد طاقاتنا في كلام معاد وتصريحات وقرارات.

«وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون» (التوبة : ٩٤).

وهذا العمل تخطيط ومتابعة وصبر وتطوير نحو الافضل دائما.

(١٢)

النمـــاذج التطبيقيـــة

واذا كانت موضوعات هذه الندوة قد اقتصرت على «الكلمة» وسيلة وحيدة للتعبير، فلعل لقاءات مقبلة تنقسم الى جزءين :

الاول : عرض وحوار. وهو ما نحن بسبيله.

والثاني : تجارب عملية قام بها الاعلاميون والتربويون متعاونين لتطبيق ما دعوا اليه.

هذه التجارب تضم :

أ ــ نماذج مما سبق أن قاموا به.

ب ــ ونماذج مما دعوا اليه.

ج. ــ وتجارب من أمم اخرى توضح الاتجاهات التي فيهايرغبون.

وبهذا تخرج الندوة من اطار الكلمة الى التنفيذ، ومن النقد السلبي أو الايجابي، الى التعاون المثمر البناء.

(١٣)

خاتمـــــــة

وبعـــــد :

فهذه خطوط عامة يحتاج كل منها الى مزيد من التوضيح.

والمأمول أن نتبع الاقتراح الاول الذي جاء في هذه الورقة من الحصر الشامل والتقييم للمواد الاعلامية والاتفاق على أسس التقييم.

بما لم تكن هذه الاسس محل اتفاق، فستظل لمعايير مضطربة بين أيدينا.

نعم : هي معايير قابلة للمراجعة واعادة لنظر، ولكن هذا ايضا يتم باتفاق.

ما المواصفات التي نريدها في التربية الاعلام والشباب ؟ اذا وضحت، أمكن السير هو «المأمول».

أما خطوط هذه الورقة فهي «الممكن» في حدود الوقت المتاح، عرضت فيها قضايا رئيسية، في محاور الحوار، واقتراحات عملية يمكن أن تكون نقاط بدء. أركز فيها على امرين : الحوار، التعاون على القيام بتجارب عملية مشتركة بين لاعلاميين والتربويين تطبيقا لما دعوا اليه واتفقوا عليه.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المراجع والهوامش

١) وهو الفيلم العربي الذي قام باخراجه المخرج العربي «مصطفى العقاد» في نسختين عربية وانجليزية، لكل منهما مجموعة من الممثلين. ولقد أثار الفيلم حوارا واسعا -ولا زال- وأذكره هنا مجرد نموذج للعلاقة بين الدين والاعلام وتطور وسائله والتربية وأساليبها، وحاجة هذا الامر كله الى مزيد من الحوار بين رجال التربية والاعلام والفن، حتى نستطيع ان نفيد الى أبعد مدى ممكن من الوسائل التقنية الحديثة في عرض الاسلام وتاريخه، مع المحافظة في ذات الوقت على ما تدعو اليه مصادر التشريع الاسلامي من التزامات في هذا المجال.

٢) من نماذج ذلك من السلاسل الامريكية: البيت الصغير، والمسرح الغربي لشك كونورز: ويصور الحياة في الغرب الامريكي وامتداد العمران اليه. وفيلم «ابنة رايان» و يصور ايجابية وشخصية رجل الدين في حياة ايرلندا: فهذه نماذج من اوروبا وامريكا.

(٣) وهو الفيلم الثاني العربي الاسلامي الكبير الذي أخرجه مصطفى العقاد بعد فيلم «الرسالة».

(٤) يرجع في عرض البوذية اليابانية الى:
Suzuki, D.T. Zen and Japanese Culture, Princeton Univ. Press, 1970
وللاستاذ سوزوكي عدة كتب عن البوذية عرضا وتحليلا ومقارنة تعتمد على دراسة النصوص الاصلية والممارسة.

(٥) في مصطلحات البوذية يرجع الى :
Ernest Wood; Zen Dictionary, Peter Owen limited, London, 1963.
وفيه شرح مجمل لافكار وأنشطة ومصطلحات وقادة الفكر في البوذية.

(٦) سوزوكي (١٩٧٧) المرجع السابق — الفصل الحادي عشر: ص٣٣١—٣٥٩ عن: حب الطبيعة.

(٧) Toffler, A.; The Third Wave, P.342. Pan Books and Allens, London, 1980

(٨) تاريخ الطبري: ٣:٢٢٥ ط. المعارف -القاهرة- بتحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم.

(٩) نفس المرجع ٢:٣٤٤— يقول الطبري: ولما هلك أبو طالب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يلتمس من ثقيف النصر والمنعة له ولقومه.

(١٠) نفس المرجع: ٣:٢٢٣—٣٤٢.

(١١) Burckhardt.T. : Art of Islam Language and Meaning London 1976
من مطبوعات مهرجان العالم الاسلامي

(١٢) زادت العناية في عالمنا المعاصر بقراءة وتفسير الفن الاسلامي وعني بهذا الدارسون الذين جمعوا بين الايمان بالعقيدة والدراسة المتعمقة للفن الاسلامي. وبالاضافة الى كتاب

«بركاردت» وهو من أفضلها يمكن الرجوع الى:

أ ــ د . عفيف بهنسي «اثر العرب في الفن الحديث» منشورات المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية ــ دمشق ١٩٧٠ .

ب ــ نفس المؤلف : جماليات الفن العربي ــ عالم المعرفة رقم ١٤ ــ الكويت ربيع الاول ١٣٩٩ هـ فبراير (شباط) ١٩٧٩م .

ج ــ حسين مؤنس : المساجد. عالم المعرفة رقم ٣٧ ــ صفر/ ربيع الاول ١٤٠١ هـ ــ يناير (كانون الثاني) ١٩٨١ م. الكويت.

د ــ Critchlow, K.: Islamic Patterns .

مدخل تحليلي وكوني مع مقدمة بقلم سيد حسين نصر.

Thames Hudson, London, 1976.

هـ عبدالعزيز كامل : المسجد فن مؤمن : الفصل السابع من كتاب : الاسلام والعصر ــ سلسلة اقرأ رقم ٣٥٩ رمضان ١٣٩٢ هـ اكتوبر ١٩٧٢ ــ دار المعارف ــ القاهرة .

وللكاتب سلسلة من الحلقات عن الفن الاسلامي وقراءاته ، اذاعها تلفزيون الكويت في خريف ١٩٧٧ بعنوان «في بيوت الله حيث الايمان والفن المؤمن» ضمن برنامج اسبوعي عنوانه «رحلة مع القرآن» استمر عامي ١٩٧٧، ١٩٧٨ . ومجموع حلقاته تزيد عن مائة . وهي تجارب تطبيقية لبعض ما في هذا البحث .

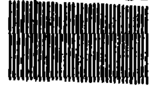
(١٣) لوزارة الاوقاف بالقاهرة تجربة بعنوان «الدين والحياة» بدأت عام ١٣٧٨ هـ/ ١٩٦٨م . وهي منهج في الربط بين الدين والحياة وقد صدرت مجموعتها الاولى عن الوزارة ولها مقدمتان : احداهما بقلم الدكتور محمد حسين الذهبي وكان وزير الاوقاف وقت اصدارها ، والثانية مقدمة طويلة بقلم كاتب هذه السطور عندما كان وزيرا للاوقاف وقت بدء التجربة .

وهناك بحث طويل للكاتب عنوانه «التغيير في المجتمع بين الفرد والدولة» ناقش فيه قضايا الانحراف عن الاسلام وبالاسلام في العصر الحديث . أنظر : د . عبدالعزيز كامل : مع الرسول والمجتمع. ط. دار الصباح . الكويت ــ ١٩٨١ .

(١٤) من نماذج الكتب التي تعرض وتحلل العقلية العربية ، كما يراها الغرب ، وفيها تحامل ــ لا شك فيه ــ وفيها نقد علينا أن ندرسه ونتعمقه ليعين على اصلاح اخطاء لا سبيل الى تجاهلها :

a — John Laffin : The Arab Mind
A Need for Understanding , Cassell, London, 1975.

b — Raphael Patai : The Arab Mind
Charles Schribners Sone, New York, 1976.



التربية الصحية في ضوء الاسلام

د. مقداد يالجن

الأستاذ بكلية العلوم الاجتماعية

جامعة الامام محمد ابن سعود الاسلامية ـ الرياض

ان الصحة تكاد تكون أهم شيء في حياة الانسان، ذلك أنه بغيرها لا يستطيع تحقيق آماله فيها. فبغير الصحة لا يستطيع الانسان أن يعمل ولا يستطيع أن يؤدي حتى واجباته الدينية ويحقق الفضيلة، فمن هنا قيل المثل المشهور: «الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه الا المرضى». ولهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم «خذ من صحتك لمرضك ومن حياتك لموتك» (١). ولهذا أيضا دعا النبي صلى الله عليه وسلم الى اغتنام الصحة قبل المرض فقال: «اغتنم خمسا قبل خمس حياتك قبل موتك وصحتك قبل سقمك وفراغك قبل شغلك وشبابك قبل هرمك وغناك قبل فقرك» (٢).

ومفهوم الصحة في الاسلام لا يقتصر على الصحة الجسمية كما هو متبادر في أذهان الناس بل يشمل الصحة الجسمية والنفسية والعقلية أيضا وهناك علاقة وثيقة بين هذه الجوانب اذ ان الصحة الجسمية تؤثر على الصحة النفسية والعقلية والعكس صحيح أيضا، وسوف نعالج هذا الموضوع في مرحلة البلوغ ولهذا لا ينبغي أن تقتصر التربية الصحية على التربية الجسمية فقط بل يجب أن تشمل الجوانب الأخرى أيضا.

والتربية الصحية لا تقتصر أيضا على تربية الطفل في مرحلة معينة من مراحل نموه فقط بل تشتمل كذلك على جميع مراحل نموه. وأساسيات تكوين الصحة قد ترجع الى ما قبل الميلاد. والنقص الحاصل في بناء الصحة قبل الولادة لا يمكن تفاديه فيما بعد ذلك. ولهذا يقول بعض المربين «هذه التجربة الخاصة التي يحصل الجنين عليها أثناء تطوره والتي يجلبها معه حين يأتي الى الدنيا تشكل أساسا لا يمحى تدخل فيه جميع الانطباعات التالية» (٣).

وعلى ذلك يجب أن تنظم التربية الصحية حسب مراحل النمو. لأن لكل مرحلة مبادىء وأساليب لهذه التربية يجب مراعاتها.

وبالتالي نقسم نظام التربية الصحية حسب تلك المراحل على النحو التالي:

أولا ـ مرحلة الحمل أو ما قبل الميلاد

نحن نعلم أن من معاني التربية الرعاية والحماية والتغذية والتنمية وهذه المعاني متصلة بهذه التربية في هذه المرحلة التي هي الأساس فاذا لم يكن الأساس سليما فلا يمكن أن يكون ما بني عليه سليما أيضا، بل قد لا يمكن البناء عليه على الوجه المطلوب. والمبادىء التربوية لهذه المرحلة هي الآتية: ـ

١ ـ أن يكون الأبوان خاليين من الأمراض الوراثية سواء كانت تلك الأمراض جسمية أو عقلية أو نفسية روحية. وان يكونا خاليين أيضا من الأمراض المعدية ولو لم تكن ارثية مثل الأمراض الزهرية، لأنها تتعدى إلى الجنين ولأن صحة الوالدين أساس لصحة الولد، ذلك أن الطفل كالنبتة فإذا أردنا أن ننبت نباتا حسنا فلا بد من اختيار بذرة صالحة ولا بد مع ذلك من اختيار أرض صالحة لهذه البذرة وزرعها فيها، ذلك أنه مهما كانت البذرة صالحة فاذا كانت الأرض غير صالحة فلا ينفع الزرع وبقدر صلاحهما يكون صلاح الزرع.

ولهذا نرى أن الله سبحانه وتعالى قد عبر عن هذه الحقيقة بالإنبات في حق مريم فقال: «وأنبتها نباتا حسنا» (٤) وكما تكون الشجرة تكون الثمرة؛ ولهذا قال الرسول عليه السلام «ان لكل شجرة ثمرة وثمرة القلب الولد» (٥) ولا ينبغي أن ننسى هنا قول أحد المتخصصين في هذا الصدد حيث يقول «نحن نعرف اليوم أن الزواج بين أولاد الأشقياء أو السكيرين أو المصابين بالزهري أو حاملي العيوب العقلية الوراثية يعتبر جريمة جديرة بالعقاب... ولذا يعتبر انتاج ذرية من المرضى أو المنحلين أو اللصوص أو المعتوهين جريمة كبرى وهكذا يعد سوء الذرية من أكبر الخطايا» (٦).

لذا أمر الاسلام باختيار شريك صالح لإنتاج ذرية صالحة وسليمة من العاهات فقال الرسول صلى الله عليه وسلم «تخيروا لنطفكم» (٧) وقال «تزوجوا في الحجز الصالح فإن العرق دساس» (٨) ولهذا نرى بعض الصحابة مثل عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، وبعض علماء الشريعة أمثال الشافعي والحنابلة قد اجازوا فسخ النكاح اذا وجد في احد الزوجين بعض الأمراض المعدية والعيوب العقلية مثل الجذام والبرص والجنون (٩).

ثم إن الوراثة أمر ثابت علميا كما أيدها العلماء وكما أثبتها أخيرا الدكتور كاربنتيه عميد أكاديمية العلوم في بلجيكا وقرر أن الخصائص الجسمية والنفسية تنتقل بالوراثة (١٠) وهو أمر معقول في نفس الوقت ذلك أن الانسان له كيان نفسي ومادي معا وكما تنتقل الصفات الجسمية الى الذرية فإن الصفات النفسية يجب أن تنتقل أيضا. كل هذه أساسيات أولية لبناء الصحة الكاملة عليها وهو أفضل عمل مبدئي يقوم به الآباء نحو أبنائهم في هذه المرحلة التي تعد التربية الصحية فيها أساس لجميع مراحل هذه التربية. فهي تبدأ أصلا منذ التلقيح الأولي إذ يجب أن تكون نفسية الوالدين ونياتهما صافية سليمة عند التلقيح وأن يكونا متفائلين وألا يختلج في نفوسهما شيء من الغضب وسوء الظن والشر من الناحية النفسية ولا يكونا مخمورين فان الدكتور كاربنتيه رئيس أكاديمية

بلجيكا قرر في مؤتمر زيوريخ «أن من يقترب من زوجته ويخيل الى نفسه انه مصاب بمرض خطير فيأتي بولد به مركب النقص، والسكران أو المنفعل يأتي بولد أحمق وعصبي المزاج والمتفائل ينجب أولادا متجردين من الخوف والهواجس والعادات السيئة والغاضب يورث طفلا عصبي المزاج، وحالة المرأة الجسمية والنفسية تؤثر على الحمل» (١١) وهذا ما يقرره أيضا الدكتور الكسيس كارل حيث يقول «لكن جودة الصفات الوراثية لا تكفي لانجاب أطفال من نوع جيد، بل يجب فضلا عن ذلك ألاّ يكون الأبوان المستقبلان نفسيهما مصابين بالزهري أو من المدمنين للخمر أو المورفين أو الكوكايين فسكر الزوج أو الزوجة في لحظة التلقيح جريمة حقيقية، لأن الأطفال الذين يولدون من مثل هذا التلقيح كثيرا ما يعانون أمراضا عصبية وعقلية لا يرجى لها شفاء» (١٢).

٢ ــ أن تتجنب المرأة أثناء الحمل الارهاق والتوترات النفسية والعصبية: ذلك أن حالة المرأة الجسمية والنفسية والعصبية تؤثر على الجنين كما يقرر الدكتور كارينتيه (١٣) وكما يقرر علماء النفس أن القلق النفسي والضعف الشديد للمرأة مدة الحمل يؤثران على الجنين (١٤) ومعلوم علميا أن حمل الأثقال يؤدي الى سقوط الجنين أحيانا. فهناك قواعد صحية للحمل يجب أن تعرفها المرأة ويجب أن تتعلم الفتيات تلك القواعد قبل الزواج. يقول هنا الدكتور ألكسيس كارل «فهناك قواعد علمية لصنع السيارات أو تربية المواشي وكذلك هناك قواعد لحمل الأطفال وتكوينهم، يجب أن تعلم هذه القواعد لجميع العنصر النسوي من السكان في مدارس متخصصة» (١٥).

والمبادىء الاسلامية المتعلقة بالنكاح والحقوق الزوجية ضامنة لحماية الجنين من مثل هذه المخاطر، لأن الاسلام أمر أولا الزوج بحسن معاشرة زوجته لكي لا تصاب الزوجة وهي حامل مثلا باضطرابات نفسية وعصبية فيتأثر بها الجنين، من جراء سوء معاملة الزوج لزوجته. فقال تعالى مثلا **«وعاشروهن بالمعروف»** (١٦)، كما أن الاسلام ضمن رزق المرأة وجعل نفقتها على الزوج لكي لا تعمل المرأة وترهق نفسها بالبحث عن الرزق وخاصة أيام الحمل، لهذا قال تعالى **«وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها»** (١٧) وكذلك جعل مؤنة السكن على الزوج فقال تعالى **«اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم»** (١٨)، وذلك لتكون آمنة النفس مطمئنة القلب من هم المسكن والمأوى والرزق ومرتاحة الجسم.

٣ ــ أن تتناول الحامل الغذاء الكامل والضروري وأن تتجنب الأغذية الضارة لأن الجنين يتغذى بغذاء الأم فإذا نقص الغذاء في هذه المرحلة يؤثر هذا النقص على نمو الجنين بقدر نقصه واذا زاد النقص قد يولد الطفل ناقص النمو أو مشوه الخلقة.

٤ ــ أن يكون الأبوان سليمين من الأعراض والحالات المرضية النفسية. وذلك مثل حالات التشاؤم والمخاوف وسوء الظن والنية، اذ يجب أن يتجرد الأبوان من هذه الحالات قبل حدوث الحمل، كما يجب على الأم خاصة أن تكون متجردة منها أثناء الحمل كله.

لأن حالة المرأة النفسية تؤثر على الجنين من

حيث الصحة النفسية والمرضية أكثر، والمبادىء الاسلامية المتعلقة بهذا الجانب ضامنة لأن تكون المرأة على الحالة النفسية الحسنة لأن الاسلام أمر أن يكون المسلم بصفة عامة متفائلا لا متشائما ولا يائساً من رحمة الله، فكان الرسول «يعجبه الفأل ويكره الطيرة» (١٩) وكان يقول «بشروا ولا تنفروا» (٢٠) وقال «من أساء الظن بأخيه فقد أساء بربه ان الله تعالى يقول: «اجتنبوا كثيرا من الظن أن بعض الظن إثم» (٢١) وقال أخيرا «حسن الظن من حسن العبادة» (٢٢).

لأن التشاؤم أصلا حالة نفسية مرضية ضارة على الصحة الجسمية أيضا ولهذا يقول بعض علماء النفس «انه يتحمل بفعل اتجاهه التشاؤمي هذا متاعب هي أشد وقعا على نفسه وأعصابه من وقع الكوارث أو الملمات أو المآسي التي يتوقع حدوثها ويستهلك اتجاهه التشاؤمي من الطاقات عبثا لأنه لا يستطيع أن يتحكم في اتجاهه الخاطىء بأعمال قوة الارادة، ذلك أن بواعث التشاؤم هي أبعد وأعمق من أن تنالها الارادة الواعية» (٢٣).

٥ ــ أن يتجنب الأبوان قبل الحمل والأم أثناء الحمل المشروبات الروحية والمواد المسكرة: لأن الخلية التي يتكون منها الجنين اذا كانت متأثرة بمثل هذه المشروبات تأثر الجنين خاصة من الناحية العقلية؛ ولهذا يقول التربويون اذا أردنا أن نكون جيلا سليم العقل يجب أن يتجنب الآباء تناول المشروبات الروحية كما ذكرنا وبخاصة الأمهات أثناء الحمل. ويقول أحد هؤلاء «يجب أن ينبهن الى الخطر الذي يتعرض له الطفل من جراء اسرافهن في التدخين وشرب القهوة وتعاطيهن المورفين والمشروبات الروحية أثناء الحمل والرضاع» (٢٤).

ونحن نعرف أن المبادىء الإسلامية الصحية قد حرمت مثل هذه المشروبات والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول الرسول «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» (٢٥).

ثم إن الاسلام حرم كل الأغذية الضارة وأحل كل الأغذية الطيبة فقال تعالى: «**ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**» (٢٦).

ويجب أن تنبه الحاملات الى أنه كلما نما الجنين في بطن أمه زاد تأثره بحياة الأم الجسمية والنفسية والعقلية معاً.

ثانيا ــ التربية الصحية في مرحلة الرضاعة:

ومدة الرضاعة في الإسلام سنتان، ويمكن اجمال أهم مبادىء التربية الصحية في هذه المرحلة بما يلي:

١ ــ الاهتمام بارضاع الطفل وتغذيته بانتظام مناسب لعمر الطفل.

ذلك أن ارضاع الأم فيه غذاء مادي وغذاء عاطفي وكلا الأمرين مهم من الناحية التربوية لا يستغني عنه ما لم تكن هناك ضرورات كموت الأم أو المرض أو انقطاع اللبن، وعلى الأب في هذه الحالات أن يستأجر مرضعا ان وجد والا فعليه ارضاعه بلبن صناعي أو اعطائه غذاء مناسبا لعمر الطفل وأن يحتوي اللبن أو الطعام الخاص على الفيتامينات المتنوعة ولقد تكلم المربون عن أهمية ارضاع الأم من الناحية التربوية ورأوا أنه لا يصح العدول عنه الى غيره من الناحية التربوية وتكلموا أيضا عن أضرار الرضاع الصناعية (٢٧).

ولهذا كله قال تعالى: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» (٢٨) ومن الأمور المهمة ان يكون الإرضاع وإعطاء اللبن والطعام في أوقات منتظمة تتناسب مع عمر الطفل بالشهور لأن تناول الغذاء بانتظام من مبادىء التغذية الصحية ومن الخطأ إعطاء الرضعة والوجبات كلما بكى الطفل.

٢ ـ أن تكون المرضع جيدة الصحة سليمة من الأمراض الجسمية والعقلية والنفسية:

ذلك أن الطفل يتأثر بصفات المرضع عن طريق لبنها، فإن اللبن هو الغذاء الوحيد للطفل في هذه المرحلة فإذا كان اللبن ليس جيدا فلا يكون النمو سليما أيضا وكما أن الناس يتأثرون بالأغذية من الناحية الصحية والعقلية كذلك الطفل يتأثر بالأم عن طريق اللبن بما تمتاز به من الخصائص الجسمية والعقلية.

والسر في ذلك أن الأم بمثابة الأرض التي يتغذى الإنسان بحبوبها وثمارها فالأرض بما تمتاز به من خصوبة ترابها وبما تحوي من فيتامينات وبروتينات وأملاح معدنية تؤثر على صحة الناس ونمو عقولهم. ولما لاحظ بعض العلماء أن سكان بعض المدن يصبحون أذكى من غيرهم، ودرسوا سبب ذلك وجدوا أن إنتاج بعض الأراضي الزراعية تكون غنية بالفيتامينات والبروتينات اكثر من غيرها، ولما درسوا السبب وجدوا الأمر يرجع الى الأرض وترابها بما تمتاز بمحتوياتها الغنية بتلك الفيتامينات المهمة والضرورية.

وجدير بالذكر أن بعض علماء الشريعة أدركوا هذا السبب عندما دعوا الى أن تكون المرضع عاقلة وألا تكون حمقاء ويعلل ذلك أبن قدامة بقوله «كيلا يشبهها الولد في الحمق لأن الرضاع يغير الطباع» (٢٩)، وعلل ابن سينا من الناحية التربوية بأن اللبن يعدي وينقل الطباع من المرضع الى الطفل فيقول هنا مثلا «ان من حق الولد على والده احسان تسميته ثم اختيار ظئر له كيلا تكون ورهاء (أي ذات خرق وسوء رأي) ولا ذات عاهة فإن اللبن يعدي» (٣٠)، ومن المربين الغربيين من أدرك أهمية الموضوع أيضا فيقول أحدهم مثلا «ويجب أن تكون المرضع جيدة الصحة حسنة المزاج هادئة فان العنف والانفعالات والكدر كلها تفسد اللبن» (٣١).

ومن قبل هؤلاء جيعا قد بين الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية الرضاعة وعبر عن تأثير اللبن بتعبير علمي وتربوي بأن اللبن يورث الطباع والخصائص العقلية فقال الرسول صلى الله عليه وسلم **«لا تسترضعوا الورهاء (الحمقاء)»** وفي رواية أخرى «ولا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يورث» (٣٢) وروى عن عمر بن الخطاب أن الرسول نهى عن ارضاع الحمقا» (٣٣).

٣ ـ الوقاية من الأمراض:

ان في التربية وخاصة تربية الصغار ثلاث أمور مهمة وهي الحماية والتنمية والتغذية، والحماية أو الوقاية من الأمور المهمة في ميدان المحافظة على صحة الطفل وخاصة في هذه المرحلة التي لا قبل له فيها بوقاية نفسه من الأمراض وأسبابها، وقد تتسرب بعض الأمراض إلى الأطفال وتظهر نتائجها الخطيرة في المستقبل، وقد تتسرب اليه بعض الجراثيم وتظل في جسمه مدة طويلة دون أن يصاب

بمرض اذا كانت عنده مناعة وبنية قوية، حتى اذا ما ضعف وزالت المناعة كثرت تلك الجراثيم وأصيب الطفل بأمراض مختلفة، ولأهمية الوقاية قال الأطباء الوقاية خير علاج.

وسوف نتكلم كثيرا عن أهمية الوقاية وخاصة في مرحلة المراهقة ونذكر كثيرا من النصوص عند الكلام عن تكوين الوعي الصحي لدى الشباب.

٤ ـ الاهتمام بنظافة الطفل:

والنظافة من أسباب الوقاية من الأمراض لأن أكثر الأمراض ناشئة من القذارة، كما أنها من أسباب النمو الصحي وخاصة في هذه المرحلة، ولهذا نجد الأطباء ينصحون بغسل الطفل بالماء الدافىء يوميا ان أمكن في الشهور الأولى من الولادة أو في فترات قصيرة على الأقل وأن يكون الغسل قبل الإرضاع أو قبل الأكل في حالة عدم الرضاعة.

ونحن نعلم أن الاهتمام بالنظافة من الأمور المهمة في الاسلام لدرجة أنه عدها من الإيمان أو شطرا من الإيمان كما ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم فقال «الطهور شطر الايمان» (٣٤).

ولا نجد دينا أو نظاما يهتم بالنظافة هذه الدرجة التي تصبح النظافة جزءاً من الايمان بالله. وينال ثوابا من الله بطهره ونظافته، ان فعل ذلك لوجه الله تعالى.

٥ ـ إعطاء العطف والحنان والشفقة:

ان أكثر الأمهات يظنن خطأ أن الحاجة الأساسية للطفل في هذه المرحلة هو الغذاء والنوم وقضاء الحاجة. ويظنن أيضا أن الطفل إذا بكى بعد ذلك اما لمرض أو لشكوى، ولا يعلمن أن الأطفال في هذه المرحلة بعد شهور من الولادة يحتاجون الى العطف والحنان ويبكون أحيانا اذا شعروا بالحرمان من الغذاء العاطفي. فاذا بكى الطفل في هذه الحالة وأخذته في حضنك وقبلته وابديت له الاهتمام والتودد له سكت وسكن وهدأ لأنه أخذ غذاءه أيضا واذا استمر على الصراخ والبكاء بعد ذلك قد يكون الصراخ لشكوى في جسمه وألم ألمّ به.

واذا حرم الطفل من غذائه العاطفي سوف يترتب عليه حالات نفسية مرضية تقاس درجتها بدرجة حرمانه من هذه العاطفة، واذا حرم تماما يظهر آثاره على تصرفاته الشاذة وخاصة في المرحلة التالية.

ولهذا كله نجد الاسلام يأمر بالعطف والرحمة على الصغار بصفة عامة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا «من لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا فليس منا» (٣٥). وهناك نصوص عديدة في هذا الموضوع سترد في مواضعها في المراحل القادمة.

ثالثا ـ التربية الصحية في مرحلة الحضانة:

وهذه المرحلة تبدأ من نهاية السنة الثانية وتستمر الى السنة السابعة. وهذا رأي معظم أهل الفقة والشريعة (٣٦).

في هذه المرحلة يتصرف الأطفال ويتكلمون عن أنفسهم ويأكلون ويشربون ويلعبون ويعاشرون الأطفال ، ثم يذهبون الى مدرسة الحضانة ويبدأون بتعلم ما هو حسن وما هو قبيح من الكلام ومن الأفعال، وعلى هذا الأساس تختلف مبادىء التربية الصحية هنا عن المرحلة السابقة بعض الشيء.

فمن حيث المبادىء الصحية الأساسية التي ذكرناها في المرحلة السابقة من التغذية

والوقاية والنظافة، تستمر في هذه المرحلة أيضا لكن أسلوب التربية يختلف هنا من حيث ان الطفل هنا يمارس بنفسه تلك المبادىء ويعتاد عليها حتى تصبح تلك المبادىء أسلوب سلوك ونظام صحة في حياته اليومية. فينبغي أن يبدأ الطفل بعد السنة الثالثة بغسل اليدين قبل الأكل وبعده وأن يأكل بنظام في أوقات معينة. وألا يأكل كثيرا لأن كثرة الأكل تضر بالصحة أيضا، ولهذا قال تعالى هنا «كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين» (٣٧) وقال الرسول صلى الله عليه وسلم «ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطنه بحسب ابن آدم أكلات تضمن صلبه فإن كان لا محالة فثلثه لطعامه وثلثه لشرابه وثلثه لنفسه» (٣٨).

وينبغي أن يبعد من الأكلات والمشروبات الضارة بالصحة سواء ما حرمها الاسلام بالنص أو أثبت الأطباء ضرره من الأطعمه والأشربه المستجدة لأن الاسلام احل الطيبات وحرم الخبائث الضارة، ولهذا قال تعالى: «يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث» (٣٩).

كذلك ينبغي أن ينظم نوم الطفل وذلك بأن ينام مبكرا وأن ينام الساعات الضرورية لأمثاله، لأن النوم غذاء للطفل كما هو غذاء للكبير لكن حاجة الأطفال الى النوم أكثر من حاجة الكبار اليه.

ومن ناحية الصحة النفسية: يجب عدم تخويف الأطفال بأشياء وهمية كالتشاؤم بأشياء ليس لها أصل مثل الطيرة وغيرها والتي كانت موجودة في الجاهلية وأبطلها الاسلام (٤٠).

وقد أصيب كثير من الأطفال بالخلل العقلي نتيجة للتخويف بمثل هذه الخرافات. كذلك يجب إضفاء الحنان والرحمة وذلك لينشأ الطفل عطوفا رقيقا رحيما بالناس لأن من عومل بالقسوة في الصغر يكون قاسيا في الكبر ومن حرم من عطف الأبوين لا يكون عطوفا على الناس في الكبر. ولهذا لما عمل علماء التربية والنفس إحصاءات ليروا الفرق بين الأولاد الذين عاشوا في الملاجىء بعيدين عن عاطفة الآباء والأمهامت وبين الذين عاشوا في حضن أمهاتهم وبين دفء عاطفة الآباء ورحمة الأمهات وجدوا فرقا شاسعا في صحتهم وتصرفاتهم فوجدوا ان معظم الأطفال من النوع الأول قد أصيبوا بالأمراض النفسية والاضطرابات العصبية والنقص في النمو الطبيعي في ناحية من نواحي النمو أو كلها (٤١). ولهذا كان الرسول رحيما بالأطفال في معاملته لهم وعطوفا عليهم وكان يقبلهم ويحتضنهم، فقد روي أنه مرة قبل الحسن فقال له أحد أصحابه ان لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحدا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم عندئذ من لا يرحم لا يُرحم» (٤٢) هذه اشارة لطيفة سبق بها الرسول صلى الله عليه وسلم علماء النفس لأن من لا يرحم صغيره لا يرحمه عند كبره لأنه لم يجد منه رحمة ليرحمة، بل يعاديه فنحن اذا حرمنا الأطفال من العطف والرحمة في صغرهم فهم لا يرحموننا ولا يعطوفون علينا عند كبرهم، وروي أنه خرج يوما الى المسجد وعلى عاتقه أمامة بنت أبي العاص فصلى فإذا ركع وضعها واذا رفع رفعها» (٤٣).

ولأن الطفل الذي لا يجد العطف والحنان والرحمة والتقدير خاصة في هذه المرحلة التي يشعر بالحاجة اليها اكثر من المرحلة السابقة

يشعر بالحرمان وفقدان الذات التي تؤدي في النهاية الى الحالات التي ذكرناها.

رابعا ــ التربية الصحية في مرحلة التمييز

ومدة هذه المرحلة تبدأ من السنة السابعة وتمتد الى البلوغ لأن بداية السابعة بداية الأمر بالصلاة وبتعليم احكامها. كما ورد في الحديث المشهور (٤٤) وتقابل هذه المرحلة مرحلة التعليم الابتدائي.

وتمتاز هذه المرحلة بان الطفل يزداد نموا من الناحية الجسمية والنفسية والعقلية اكثر من المرحلة السابقة ويستطيع أن يتعلم أشياء كثيرة كما يستطيع أن يقوم ببعض الأعمال والواجبات والمسئوليات.

ولهذا كانت هذه المرحلة أول مرحلة تربوية وتعليمية جادة وأخذت معظم الدول بنظام التعليم الاجباري لهذه المرحلة.

وعلى هذا الأساس تتميز التربية الصحية في هذه المرحلة بما يلي:ـــ

١ ــ تكوين الوعي الصحي لديهم بتبصيرهم بأسباب الأمراض المختلفة بالوسائل العلمية الحديثة، وينبغي تنفيرهم من القذارة وذلك باظهار الجراثيم الموجودة فيها بالمجهر والآلات الحديثة وبعرض الافلام والاعلانات الصحية في المدارس.

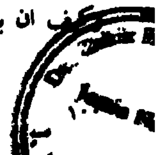
٢ ــ الزامهم بالسلوك الصحي وفقا للوعي والمعرفة الصحية في البيت والمدرسة والمجتمع حتى ينشأ عليه ويعتاده.

٣ ــ تكوين الشعور بالمسئولية الصحية عن أنفسهم وغيرهم في البيت والمدرسة والمجتمع وذلك ببيان كيف أن الانسان باهماله المبادىء الصحية قد يكون سببا لمرضه ولمرض غيره وكيف ان بعض الأمراض تحصد الأفراد وتهدم البيوت والأسر كما ينشأون على ممارسة هذه المسئولية فيما بينهم فيأمرون غيرهم بالالتزام بالمبادىء الصحية اذا وجدوهم يهملونها وينهونهم عن الخروج عليها في المدرسة والبيت.

٤ ــ يجب الاهتمام بالتغذية اللازمة والنظامية:

لأن نقص الغذاء في هذه المرحلة يؤدي الى النقص في النمو الصحي كذلك الإلتزام بنظام التغذية الصحية من مبادىء التغذية الصحية وينبغي أن يتناولوا الأغذية التي تحتوي البروتينات والفيتامينات والنشويات والسكريات والدهنيات، والأغذية التي تحتوي هذه الأشياء مذكورة في الكتب الطبية بالتفصيل وعالجناها في بحث آخر (٤٥). كما ينبغي الاهتمام بطريقة الطهي في التغذية لأن هناك طرقا خاطئة في الطهي تؤدي إلى زوال الفيتامينات والبروتينات.

كما يكون هناك تسمم غذائي يحصل نتيجة الأخطاء أو الجهل بطرق التغذية وقد يكون هذا التسمم قاتلا وقد يكون من أسباب الأمراض. فيجب أن تعرف الأمهات وصانعو الأطعمة في المدارس الطرق الصحية لعمل الأغذية، ولا بد من الرجوع الى الكتب الطبية في هذا الميدان (٤٦). وهذه الأمور العلمية يجب الرجوع الى مصادرها وقد أمرنا بالسلوك العلمي ديننا. واذا أقدم الانسان على شيء بدون علم كان مسئولاً أمام الله لهذا قال تعالى **«ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا»** (٤٧) وقال الرسول **«الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها»** (٤٨)



وفي رواية أخرى «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن» (٤٩).

٥ ــ التشجيع على الرياضة والنزهة

فالرياضة تساعد على النمو وعلى نشاط الدورة الدموية وعلى النشاط الذهني واراحته من عناء المذاكرة والتعلم وقد تتم عن طريق الأنشطة المدرسية وخير الرياضة التي يمكن أن يقوم بها الأطفال بأنفسهم السباحة فالسباحة منشطة ومطهرة للجسم اذا كان الماء طاهرا وهي خير الرياضة من حيث أنها تجعل جميع اطراف الانسان وجميع عضلاته ومفاصله تتحرك في آن واحد، كما أنها تفيد الانسان في مستقبل حياته فقد تكون وسيلة النجاة من الغرق في حالات الوقوع في المياه ولهذا روي عن بعض الصحابة قولهم: «علموا أبناءكم السباحة والرماية....» (٥٠).

ومن الأهمية بمكان أيضا بيان أهمية النزهة والخروج بالأطفال الى البساتين والحدائق والغابات من حين الى آخر لأن في ذلك تجديد للهواء النقي، اذ من المعلوم أن الأشجار تمتص الغازات السامة وتنشر الأكسجين وهو مهم للصحة، وكذلك الاستراحة تحت ظلال الاشجار مفيد للأعصاب ومريح للبال وراحة للنفس.

٦ ــ ومن مبادىء الصحة العقلية اشباع الحاجة الى الاطلاع وتجنب التناقضات:

ان الأطفال يدركون التناقضات في هذه المرحلة، سواء كان التناقض بين الآراء والأقوال أو كان بين الأقوال والأفعال؛ ذلك أن التناقض يضع الطفل في حيرة من أمره و يعوق نموه العقلي واذا زادت التناقضات في الاسرة وفي المدرسة أو بين الآباء و بين البيت والمدرسة زادت درجة النقص في النمو العقلي، وقد يؤدي الأمر الى الجنون في النهاية اذا كان شديدا وكثيرا واذا يئس منه.

ولهذا فمن الخطأ أن يأمر أحد الآباء الطفل بشيء و ينهاه الآخر عنه، أو تأمره المدرسة بأمر وتنهاه عنه الأسرة، كذلك من الخطأ الشنيع أن ينهى الآباء الطفل عن فعل شيء أو تناول شيء هم يفعلونه. ولهذا قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون» (٥١).

ومن الأهمية بمكان أيضا اشباع حاجة الطفل الى الاطلاع، فكما أن أية حاجة أساسية اذا لم تشبع تؤثر في النمو الطبيعي بدرجة حرمان الانسان منها، فكذلك الحاجة الى الاطلاع فانها من الحاجات العقلية، والأطفال مولعون الى معرفة كل ما يرونه و يشاهدونه باللمس أحيانا والذوق والشم أحيانا أخرى. ويحاولون فتح الأشياء والعلب المقفولة، وكلما كانت درجة ذكائهم عالية كانت درجة بحثهم وتنقيبهم عن الأشياء أكثر أيضا واذا منع الاطفال من حب الإطلاع هذا قد يصابون بالتجمد العقلي أو التبلد الذهني، وذلك بالرغم من وجود الاستعداد الوراثي المتفوق عندهم.

خامسا ــ التربية الصحية في مرحلة البلوغ والشباب:

وقد اختلف العلماء والمربون في تحديد بداية هذه المرحلة ونهايتها وكان الاختلاف طبيعيا، ذلك أن هناك فروقا من الناحية البيولوجية والسيكولوجية بين الذكر والأنثى أولا، كما أن هناك فروقا داخل الجنس الواحد ومن هنا يقول الدكتور فؤاد البهي

السيد: «يختلف المدى الزمني لمرحلة البلوغ تبعا لاختلاف الجنس ذكرا كان أم أنثى ويختلف أيضا تبعا لاختلاف العوامل الوراثية التي تحدد السلالة التي ينحدر منها الفرد وتبعا لاختلاف البيئة الجغرافية الطبيعية التي يعيش الفرد في اطارها، اذ من المعروف الآن أن سكان المناطق المعتدلة يبلغون أسرع من سكان المناطق الحارة والباردة ومن المعروف أيضا أن سكان المدن يبلغون قبل سكان القرى (٥٢).

وأما علماء الشريعة فيقرر بعضهم بأن الحد الأدنى من امكان البلوغ بالنسبة للولد بعد استكمال التاسعة أي في بداية العاشرة وقيل في نصف العاشرة، وأما بالنسبة للبنت قيل في أول التاسعة وقيل في نصفها (٥٣). وأما بالنسبة للحد الأقصى فاختلف أصحاب المذاهب بناء على اختلاف أحاديث مروية فقال أبو حنيفة: سن البلوغ تسع عشرة أو ثمان عشرة للغلام وسبع عشرة للجارية، وقال أكثر المالكية حده فيهما سبع عشرة أو ثمان عشرة، وقال الشافعي وأحمد وابن وهب والجمهور حده فيهما استكمال خمس عشرة سنة (٥٤) على ما في حديث ابن عمرو وهو أنه لما عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يقبل أو فلم يجزه ثم لما عرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة أجازه (٥٥). ولما علم عمر بن عبد العزيز هذا الحديث جعل هذه السن حدا بين الصغير والكبير (٥٦).

بعد هذا كله نقرر بداية هذه المرحلة بالسن العاشرة بصفة مبدلية ونهايتها بالثامنة عشرة بصفة نهائية والتكاليف في نظر الاسلام محددة بالبلوغ والبلوغ محدد بالاحتلام وبه يصبح الانسان مسئولا عن تصرفاته ويدخل تحت طائلة القانون فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم): «**رفع القلم عن ثلاث عن المجنون حتى يعقل وعن المبتلي حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم وفي رواية أخرى حتى يشب**»(٥٧) وفي رواية لأبي داود حتى يكبر (٥٨) وكذلك رواه أحمد والنسائي وابن ماجه (٥٩). وليس هذا الاختلاف الا في اللفظ في نظري، لأن من يحتلم فقد أصبح شابا ومن أصبح شابا فقد كبر ودخل في عداد الكبار، ولهذا فقد خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم البالغين بالشباب عندما قال «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج**» (٦٠) وإذا حددنا الآن مرحلة البلوغ بين بدايتها ونهايتها ما بين (١٠ ــ ١٩) نكون قد جمعنا معظم الآراء، كان ذلك من حيث تحديد بداية المرحلة ونهايتها وحد التكاليف أما من حيث التربية في هذه المرحلة فان هذه المرحلة أهم مراحل التربية عامة وهي أخطر مرحلة لنمو الدافع الجنسي ولاحتمال انحرافه عن سواء السبيل ولتعرضه نتيجة لذلك للاصابة بالأمراض التناسلية الخطيرة أو هبوط صحته نتيجة الانغماس في الحياة الجنسية.

ومن ناحية أخرى باعتبار أن النمو العقلي الطبيعي يصل الى كماله في نهاية هذه المرحلة كما يقرر ذلك المربون (٦١) فانه يمكن تكوين وعي صحي وعقلي وعلمي معا ويستطيع أن يدرك الأمور التجريدية والمعنوية والعلاقات الفكرية والعلمية والأسباب والمسببات ويتعقل الأشياء والحكم على ما لا يدركه ويتعقله الأطفال في المراحل السابقة.

ولهذا نستطيع أن نشرح أسباب جميع الأمراض الجسمية والنفسية والعقلية، والعلاقات بين هذه الأمراض المختلفة من

حيث التأثير والتأثر.

وعلى هذا الأساس يمكن عرض أساليب ووسائل التربية الصحية لهذه المرحلة على النحو التالي:

١ ـ مبادىء التربية الصحية التي عرضناها في المرحلة السابقة مثل التغذية اللازمة والوقاية من الأمراض. وتكوّن الوعي الصحي، والالتزام بالسلوك الصحي، يستمر في هذه المرحلة أيضا.

٢ ـ بيان الأضرار والأمراض الناتجة عن كل المحرمات التي حرمها الاسلام مثل أكل لحم الخنزير ولحوم الحيوانات المتوحشة، ومثل الخمور والمخدارت ووطء المستحاضة، وما الى ذلك.

٣ ـ بيان الأهمية والقيمة الصحية للمبادىء الاسلامية في ضوء الطب الحديث وذلك مثل بيان الأهمية الصحية للاغتسال بصفة عامة والغسل بعد الجنابة بصفة خاصة. وكذلك أهمية الوضوء والاستنجاء ونظافة الثياب وتقليم الأظافر. ثم المبادىء الخاصة بالأكل، مثل غسل اليدين قبل الأكل وبعده، ومضغ الطعام جيدا وبرودة الطعام، وعدم النفخ في الطعام، والاعتدال في المأكل والمشرب، ويطول بنا المقام لو بينا ذلك بالتفصيل مدعما بآراء وتقرير الأطباء المسلمين وغير المسلمين في ذلك كله، ويحتاج الأمر الى كتابة كتاب مستقل في ذلك.

٤ ـ بيان الأمراض التناسلية والشذوذ الجنسي والزنا والتصرفات الأخرى غير الصحية الخاصة بالحياة الجنسية كالاستمناء وغيرها. وقد صدرت كتب طبية حديثة عن الأمراض التناسلية والحياة الجنسية، نجد فيها دعما علميا لما حرم الاسلام من الزنا والشذوذ والتصرفات الأخرى الخاصة بالحياة الجنسية. فيجب بيان ذلك بالوسائل العلمية الحديثة. وسوف نذكر طرفا منها عند الكلام عن التربية الأخلاقية.

٥ ـ تكوين الوعي بالمسئولية الدينية عن الصحة.

ان المعرفة العلمية للأمراض وأسبابها لا تكفي، ذلك أن هناك اطباء يعرفون جيدا أضرار المشروبات الروحية ومع ذلك يشربونها. وهناك المدمنون للسجائر وعرفوا اضرارها ومع ذلك يدخنونها ويقول بعضهم انني أضر بذلك صحتي ولا أضر غيري، هذه الفكرة ناشئة أصلا عن الاعتقاد بالحرية الشخصية بغير مسئولية. ففي نظر الاسلام الانسان مسئول عن صحته أولا ومسئول عن صحة الأخرين اذا كانت تصرفاته الخاطئة تؤدي الى الإخلال بصحة الآخرين.

وذلك بناء على قوله تعالى **«ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة»** (٦٢) وبناء على ذلك حرم الاسلام الانتحار لأن الانتحار يقوم على اعدام الصحة والحياة. وجعل الاسلام عقاب الانتحار العذاب الدائم في الأخرة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد **«من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها»** (٦٣)

وبالنسبة للصحة العامة، فان الاسلام اعتبر المسلمين كجسد واحد.

فقال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ **«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»** (٦٤) وقال

«لا يؤمن احدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (٦٥) ومن وسائل المحافظة على صحة الأفراد والجماعة التداوي والاسراع اليه، ولهذا نجد الرسول يأمر بالتداوي و يقول «تداووا عباد الله فإن الله تعالى لم يضع داء الا ووضع له دواء غير داء واحد الهرم» (٦٦).

ولهذا ينبغي ان نربي الشباب على الاسراع الى الاطباء عندما يمرضون أو عندما يشعرون بحالات مرضية، لأن الأمراض في بدايتها تكون سهلة العلاج بصفة عامة، ولكن عندما تكون مزمنة يصعب علاجها، واذا وصل الداء الى درجة من التمكن قد لا يمكن علاجه.

كذلك ينبغي أن نكشف لهم عن علامات الأمراض المختلفة، ليعرفوا العلامات الدالة على خطورة الأمراض، حتى اذا ما شعروا بها بأنفسهم يسرعون الى الأطباء.

٦ ــ تكوين بصيرة علمية عن طريق تحقيق الصحة الكاملة وعن طريق بيان أسباب الأمراض المختلفة وأهم جوانب الصحة الكاملة: الصحة العقلية، والصحة النفسية والصحة الجسمية أو العضوية ولنذكر الآن كل واحدة منها بشيء من التفصيل مع بيان العلاقة بينها ومع بيان الأسباب المرضية لها.

أ ــ تحقيق الصحة العقلية:

وتتحقق أولا بالوقاية من الأسباب التي تؤدي الى الأمراض العقلية وهذه الاسباب تنقسم بصفة عامة الى أسباب بيولوجية وأخرى سيكولوجية (نفسية)

فالأولى كثيرة، منها تجنب المسكرات والمخدرات بجميع أنواعها القديمة والحديثة: ولقد قرر المؤتمر العلمي الدولي المنعقد في بلجيكا عام ١٩٢٩ أضرار ذلك كله على عقول المدمنين وعقول ذرياتهم، وما ينتج عن ذلك من الأمراض الأخرى وقد دوّن تلك الأمراض الدكتور أحمد غلوش الذي اشترك في هذا المؤتمر ممثلا الحكومة المصرية في كتاب خاص له (٦٧) ثم أنشأ جمعية خاصة باسم جمعية مكافحة المخدرات ولا زالت هذه الجمعية مستمرة في نشاطها.

و يفند أحد الأطباء المزاعم بأن الخمور تنشط الجسم وتقلل التعب وتعالج الضعف الجنسي وتبعث الدفء والراحة في الجسم، فيقول «هو أمر شائع خطأ، بل هي مثيرة فقط... فهي توهم النشاط لأنها تثير الاسكانيات الجسمية والعقلية (٦٨) لأنها تحرقها وتنشطها مرة واحدة ثم تخمد بعد ذلك مرة واحدة. ولهذا يصاب الناس في البلاد الباردة بالبرودة القاتلة نتيجة هبوط الحرارة مرة واحدة واحتراق الطاقة الواقية للجسم، كما يقتل ارتفاع الحرارة الناتجة عن الخمر بعض المدمنين في البلاد الحارة، ثم يقول: «ويمكن أن توهم الخمر بأنها تقلل التعب.... فان زوال الشعور بالتعب عن طريق الخمر هو شيء مؤقت ومتى أنتهى تأثير الخمر عاد الشعور بالتعب مرة أخرى و بشكل أقوى.

وليس للخمر أي تأثير مباشر على النشاط الجنسي وتأثيرها ينحصر في ازالة الخجل... فقد تضعف هذا النشاط بشكل مؤقت وتجعل الانسان عنيفا، والخمرة بكمياتها القليلة تضعف جميع الامكانيات العقلية... والخمرة تهيج قرحة المعدة وهي تضعف مركز التفكير الأعلى وتضعف العقل أو تفقده بصورة مؤقتة» (٦٩).

وهناك أضرار صحية كثيرة يطول شرحها.

ولهذا حرم الاسلام الخمر تحريما قاطعا وحرم بيعها وتجارتها وصناعتها. وعبر عنها القرآن بالرجس وعبر عنها الرسول بأم الخبائث. ومن وسائل تحقيق الصحة العقلية وقاية الانسان نفسه من بعض الأمراض مثل الزهري الذي يؤدي الى الجنون اذا انتقلت جراثيمه الى خلايا المخ. هذا المرض الخبيث يرجع الاصابة به ٩٨٪ بسبب انتشار الفاحشة في المجتمع كما أن له اعراضا اخرى مثل الشلل ويؤدي الى تشويه الجنين اذا حلت الأم المصابة به (٧٠) لذا قال تعالى: «ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا» (٧١).

ومنها أيضا سوء التغذية سواء كان بعدم تناول الأغذية اللازمة أو تناول الأغذية الضارة (٧٢) ولذلك أباح الاسلام تناول ما يحتاج اليه الانسان من الطعام وحرم ما يضره منها «يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث» (٧٣) «كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين» (٧٤).

هذا الى أن هناك بعض الأسباب النفسية والروحية قد تؤدي الى الأمراض العقلية فهي كثيرة أيضا منها الاختلال في التوازن العاطفي ويرجع ذلك الدكتور ألكسيس كارل الى عدم تبني المرء نظام اعتقادي أخلاقي سليم أو لعدم وجود مثل هذا النظام في الحياة الاجتماعية (٧٥).

ومنها تزعزع العقيدة أو فقدان الايمان بالمبادىء الروحية الثابتة (٧٦) ولذا صور الله هذه الحالة في قوله تعالى «ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق» (٧٧) ويؤيد ذلك الفيلسوف الألماني ليبنتز قائلا: «ولإزالة القلق النفسي والروحي ان يؤمن (المرء) بالله عن طريق العقل وأن يملأ نفسه بسرور عقلي لأن القلق ناتج عن الشك والشك وسيلة لتفتيت القلب» (٧٨) كذلك يؤيده وليم جيمس بقوله: «ان الايمان بالله هو الذي يجعل للحياة قيمة وهو الذي يمكننا من أن نستخرج من الحياة كل ما فيها من لذة وسعادة» (٧٩).

ومنها كذلك وجود تناقضات في حياة المرء الفردية والاجتماعية مثل التناقض بين مسلكه وبين عقيدته أو عدم استطاعة المرء اختيار اتجاه معين بين الاتجاهات المتضاربة في المجتمع، وتصديقا لهذه الفكرة فقد رأيت شابا عندما وقع في مثل هذا التناقض ولم يستطع انقاذ نفسه منه أقدم على الانتحار ثم انقذوه، وقال لي معبرا عن نفسه بأن الحياة أصبحت صعبة عليّ حتى رجحت الموت عليها. ولهذا ينصح علماء النفس بتوحيد شخصية المرء. وتقويتها وانسجام عناصرها وتوحيد وجهتها لتكوين شخصيات قوية متماسكة (٨٠) ويؤيد ذلك المفكر الالماني ليبنتز بقوله: « يتركب أسعد الناس من مجموعة متناسقة من أوجه النشاط العقلي والخلقي» (٨١) ويقول الدكتور الكسيس كارل مؤيدا كل ما قلناه في هذا الصدد «ان الأحوال التي تساعد على تزايد الضعف العقلي والجنون الدوري تظهر على الأخص في البيئات الاجتماعية التي تكون فيها الحياة قلقة مضطربة وغير منظمة ويكون الغذاء فقيرا أكثر مما ينبغي، والزهري منتشرا والجهاز العصبي مترنحا، حياة اختفت فيها الرياضة الخلقية وسادت الأثرة وعدم الشعور بالمسؤولية والتشتت، ولم يعد للاختيار الطبيعي مكان فيها» (٨٢) ومما لا يشك فيه دارسو الاسلام انه لو طبقت المبادىء الاسلامية في الحياة لما وجد مكان لهذه الحالات المرضية في الحياة.

ب ـ تحقيق الصحة النفسية الروحية:

وتحقيق مثل هذه الصحة يتم بتجنيب الانسان نفسه الأسباب التي تؤدي الى شقاء النفس وأمراضها وهذه الأسباب يمكن تقسيمها الى ستة أقسام نوعية:

الأولى أسباب اخلاقية والثانية عقلية والثالثة روحية والرابعة اجتماعية والخامسة عضوية والسادسة نفسية.

أما الأسباب الأخلاقية فقد عالجناها بالتفصيل في بحث مستقل (٨٣) وأما الأسباب العقلية التي تؤدي الى اختلال الصحة النفسية فقد سبق ذكرها. وأما الأسباب الروحية فيرجع بعضها الى المشكلات الخلقية كما يرجع بعضها الآخر الى اختلال الحياة الروحية ذاتها؛ لأن الحياة الروحية ضرورية للانسان كضرورة الحياة المادية لأنها حاجة الروح كما أن الأغذية حاجة الجسم وكما تختل الحياة المادية اذا لم يتناول الانسان حاجته من تلك الأغذية، ولهذا يرجع بعض العلماء انتشار القلق وفقدان الطمأنينة والصراع النفسي المنتشر في بعض البلاد الى تغافل الناس المتحضرين الماديين هذه الحياة الروحية (٨٤)، فيقول سير رتشرد لفنجستون مثلا في هذا الصدد «وهذا العنصر الروحي هو بالذات ما نميل الى اهماله ومع ذلك فليس ثمة شيء نحن في حاجة اليه اليوم أشد من حاجتنا اليه» (٨٥) ويرجع الدكتور الكسيس كارل كثيرا من اسباب الانحطاط الخلقي الى اختلال الحياة الروحية أو تجاهلها في حياة الانسان فيقول «ولم يكتشفوا بعد أن هناك إلى جانب التفكير المنطقي ضروريات أخرى من النشاط الروحي الضروري حتى يكون السلوك في الحياة سلوكا عقليا وقد ردت الحياة على هذا الجهل بجواب بطيء صامت بدت مظاهره جلية في الزحف التدريجي للقبح والقذارة والفظاظة والسكر وشهوة الترف وحب السلامة، والحسد والنميمة والبغض المتبادل والنفاق والكذب والخيانة وهكذا أجابت الحياة بطريقة آلية على رفض الخضوع لقانون الارتقاء الروحي فقضت على نفسها بالانحطاط والانحلال» (٨٦).

ولهذا فقد جعل الاسلام الحياة الروحية عنصرا هاما في الحياة الاسلامية ومن يعشها لا يصاب بما يصاب به أولئك الذين يهملونها وصدق الله العظيم اذ قال **«بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»** (٨٧) **«ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون»** (٨٨).

أما الأسباب الاجتماعية التي تؤدي الى الحالات النفسية المرضية فهي كثيرة أيضا منها تضارب الاتجاهات وتناقضها وسرعة تغيرها (٨٩). ومنها أيضا انتشار الانحطاط الخلقي الذي يؤدي الى التعدي على أموال الناس وأعراضهم وأنفسهم وتفشي الخدعة والخيانة والغدر والعدواة، الأمر الذي يؤدي الى انعدام أهم مقومات الصحة النفسية وهو الشعور بالأمن والأمان؛ ولهذا يرجع علماء النفس كثرة انتشار الأمراض النفسية في الحضارة الى تلك الأسباب أيضا.

ويقول بعضهم بعد ذكر تلك الاسباب «فلا عجب اذن ان اقترنت هذه الحضارة باعتلال الصحة النفسية واختلال الصحة الخلقية وذيوع الاضطرابات السيكوسوماتية والجريمة والانتحار والمخدرات والطلاق وغير ذلك من المشكلات الاجتماعية. هذا الى ما

تزخر به من الهراد فقدوا سعادتهم واتزانهم النفسي وغشيهم اليأس والقنوط والتوجس والسخط وعدم الرضى بشيء. من هنا بدت الحاجة ماسة الى تحقيق الانسان وقايته من شر هذه الحضارة التي لم تزوده بأساس ثابت للطمأنينة والاستقرار، بل حفلت بالعوامل التي تعطل النمو وتخنق الشخصية» (٩٠).

أما الاسلام فقد جاء بمبادىء اجتماعية ثابتة تكون اتجاها واحدا في المجتمع وتكفل لأفراده كل الأمن والسلام والحماية والاستقرار والطمأنينة والحياة التي كلها حب ومودة واخاء، واذا طبقت تلك المبادىء في المجتمع يصبح هذا المجتمع خير: «**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**» (٩١) «**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**» (٩٢) ذلك ان الإسلام أمر بكل سلوك حسن نافع ونهى عن كل سلوك سيء مضر نفسيا وعقليا وجسميا.

وأما الأسباب العضوية فمن المقرر في ميدان علم النفس أن العلل العضوية تؤثر على الحالات النفسية كما أن الصحة العضوية الكاملة يكون لها تأثير في ضروب النشاط النفسي ثم في الصحة النفسية عموماً، فقد ذكرت الدكتورة اليزابث سيفرن بعض تلك العلاقات بين الصحة العضوية والنفسية قائلة: ان هناك علاقة بين مرض القلب والاضطرابات الوجدانية، وبين مرض الطحال ومرض الكسل والخمول، وبين اضطرابات المعدة والكآبة وضيق الصدر. وبين مرض الكلية أو عجز الأمعاء عن القيام بوظيفتها والتراخي أو التباطؤ في السلوك وعقم التفكير وضيق أفقه، وبين مرض الكبد وسوء الظن وضيق الصدر والخشونة في معاملة الناس وبين وجع الركب والتردد، وبين وجع الساق أو القدم وعدم القدرة على الابتكار، وبين الروماتزم والتراخي في تحديد الغرض من العمل والسعي نحوه» (٩٣).

وسيأتي بيان كيف ان الاسلام جاء بمبادىء تكفل أهم مبادىء الصحة العضوية أو الجسمية.

أما الأسباب النفسية فأهمها الشعور بالخوف والشعور بالضعف أو العجز وأخيرا الشعور بالتشاؤم، أما الشعور بالخوف فقد يكون نتيجة الانحطاط الخلقي في المجتمع لأن الفرد لا يأمن على نفسه ولا على ماله ولا على عرضه وقد يرجع الى الفرد نفسه لأنه إذا كان مجرما أو في نيته الاجرام فإنه يخاف عندئذ باستمرار من أن ينكشف جرمه أو نيته المجرمة وقد يكون خوفه من الله من أن ينزل به النكبة نتيجة جرمه وعصيانه إياه. لأن المجرم — كما يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون — «وان ظفر بإخفاء جرمه عن الناس فلا يستطيع ان يخفيه عن نفسه» (٩٤) اذاً كل هذه الأسباب ترجع أساسا الى سوء الأخلاق المنتشر في الحياة الفردية والاجتماعية..

وأخيرا قد يرجع الخوف الى سوء التربية وذلك اذا تمت تربيته بالتخويفات الوهمية مثل التخويف بأشياء ليست مخيفة في ذاتها أو ليس لها وجود أصلا مثل الغول والهامة وما الى ذلك من الأمور التي قد تؤدي في النهاية الى أمراض نفسية تخويفية عصابية تكلم عنها علماء النفس (٩٥) ولهذا نفى الرسول مثل تلك الأمور الوهمية فقال «**لا طيرة ولا هامة ولا غول ولا صفر**» (٩٦).

أما الشعور بالضعف أو العجز عن القيام بأعمال يمكن أن يقوم به أو حل مشكلة تواجهه فهو مرض من الأمراض النفسية يسميه بعض علماء النفس بالخراض (٩٧) وهذا المرض يؤدي الى الاضطرابات النفسية كما يؤدي الى الانهيار العصبي أمام الشدائد والمشكلات ومن ثم يفقد الشخص احساسه بالسعادة وهذا بدوره قد يؤدي الى العدوان أو الانغماس في حياة السكر والرذائل أو الى المرض الهستيري أو الوسواسي كما يعبر عنها علماء النفس (٩٨).

ولهذا فقد جاء الاسلام بمبادىء اذا ربى الانسان على أساسها ينجو من مثل تلك الأمراض منها ما جاء في الحديث من الأمر بالقوة والنهي عن العجز «المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز» (٩٩) ومنها مبدأ الصبر في البأساء والضراء فقال «والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون» (١٠٠). وشبه الرسول المؤمن بالنبته الطرية، فكما أن مثل هذه النبتة تنحني اذا جاءت الرياح ولا تنكسر وتستقيم اذا ذهبت فكذلك المؤمن في المشكلات. وشبه الفاجر بشجرة الارز التي لا يوجد فيه استعداد للتحمل ومن ثم تنكسر مرة واحدة امام المشكلات فقال: «مثل المؤمن كالخامة من الزرع من حيث اتتها الريح كفأتها فاذا اعتدلت تكفأ بالبلاء والفاجر كالأرزة لا تزال حتى يكون انجعافها مرة واحدة» (١٠١) وفي رواية أخرى مثل المؤمن كمثل الزرع لا تزال الريح تميله ولا يزال المؤمن يصيبه البلاء ومثل المنافق (وفي رواية) مثل الكافر كمثل شجرة الأرز لا تهتز حتى تستحصد (١٠٢) بل الاسلام عد الضعفاء من الظالمين فقال تعالى: «ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا» (١٠٣).

ومن أسباب الأمراض النفسية التشاؤم فالتشاؤم أكثر ضررا على الحياة النفسية من الخوف والشعور بالضعف بل لا يمكن ان يشعر الانسان بأية بهجة في هذه الحياة اذا كان معتنقا الاتجاه التشاؤمي المعروف لدى بعض رجال الفكر مثل شوبنهور الذي كان يرى «ان الحياة وهم أليم والتشاؤم صبغة الوجود وجوهر الحياة» (١٠٤) وكان يرى أن الألم يستغرق كل شيء وأن الارادة الكونية عمياء ولا خلاص الا بالتغلب على هذه الارادة (١٠٥) ويتكلم علماء النفس كثيرا عن اضرار التشاؤم فيقول مثلا الدكتور عزيز فريد «انه يتحمل بفعل اتجاهه التشاؤمي لهذا متاعب هي أشد وقعا على نفسه واعصابه من وقع الكوارث أو الملمات أو المآسي التي يتوقع حدوثها... ويستهلكه اتجاهه التشاؤمي من الطاقات عبثا لأنه لا يستطيع ان يتحكم في اتجاهه الخاطىء بأعمال قوة الارادة، ذلك لأن بواعث التشاؤم هي أبعد وأعمق من أن تنالها الارادة الواعية» (١٠٦).

أما موقف الاسلام من التشاؤم فهو موقف مضاد لأنه يدعو الى التفاؤل بدل التشاؤم فقد جاء في ابن ماجه أن الرسول «كان يعجبه

الفأل الحسن ويكره الطيرة»(١٠٧) وكان يدعو الى التبشير ويقول: «بشروا ولا تنفروا» (١٠٨) وبين أن الشؤم من سوء الأخلاق فقال «سوء الخلق شؤم» (١٠٩) ونفى أصل التشاؤم الذي كان يتشاءم به أو يتطير به العرب في زمانه مثل التطير وقال «لا طيرة وخيرها الفأل» (١١٠).

ولما كان من عوامل التشاؤم بسوء الظن دعا الرسول الى حسن الظن بالناس فقال «من أساء الظن بأخيه فقد أساء بربه ان الله تعالى يقول «اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم» (١١١) وقال أيضا «إذا ظننتم فلا تحققوا واذا حسدتم فلا تبغوا واذا تطيرتم فامضوا وعلى الله فتوكلوا واذا وزنتم فأرجحوا» (١١٢) وقال «اياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا.... الخ» (١١٣) كذلك دعا الى حسن الظن بالله لأن من يسيء الظن بالله يعش في رعب مستمر. فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي راويا عن ربه «إن الله تعالى يقول أنا عند ظن عبدي بي ان خيرا فخير وان شرا فشر» (١١٤) وقال أيضا حسن الظن من حسن العبادة» (١١٥).

ولتحقيق التفاؤل والشعور بالبهجة وجه الاسلام نظر الانسان الى ما في الكون من بديع الصنع وفي المخلوقات من جمال المنظر والصور، لأن ذلك يحقق حاجة من حاجات النفس الانسانية ألا وهي اشباع عاطفة الجمال، اذ أن بعض علماء النفس يضع هذه الحاجة في الدرجة السابعة من الحاجات الأساسية للطبيعة الانسانية (١١٦) والدليل على وجود هذه الحاجة أننا نبتهج بالجمال كما ندفع ثمنا زائدا عند شراء المصنوعات اذا كان فيها جمال وبديع صنع ونرجح الجميل على غير الجميل. لذا نجد كثيرا من الآيات وجهت نظرنا الى جمال المخلوقات المحيطة بنا ففيما يتعلق بخلق النباتات قال تعالى: «وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة» (١١٧) «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات» (١١٨) وفيما يتعلق بخلق الحيوانات قال تعالى مثلا «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون* ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون* وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤف رحيم* والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة» (١١٩).

ثم إن من يتأمل الإبداع والجمال في الكون يدرك أن الله خلق العالم لصالح الانسان ولتمتعه وليس فيه ما يثير الشؤم والشعور بأن العالم والطبيعة ضد الانسان، كما يظن المتشائمون.

جـ ـ تحقيق الصحة الجسمية أو العضوية:

وأهم المبادىء التي يجب مراعاتها بصفة عامة لتحقيق هذه الصحة هي الآتية:

١ ـ تحقيق الصحة النفسية لأن الأعراض النفسية قد تكون سببا للأعراض الجسمية، (١٢٠) فالكدر والحزن والغم كل ذلك قد يؤدي الى الاصابة بقرحة المعدة، لأن المعدة في هذه الحالة لا تهضم الطعام ومن ثم يلتصق الطعام بجدار المعدة نتيجة عسر الهضم، ثم يحصل الالتهاب في جدار المعدة ثم يؤدي هذا الالتهاب الى الاصابة بقرحة المعدة، ولهذا كان خير العلاج لمن أصيب بالقرحة نتيجة لمثل

هذه الحالة النفسية هو ازالة مثل هذه الحالات، أما إذا كان سببه عضويا فيكون العلاج الأساسي بالدواء. وقد ذكرنا كثيرا من الأمثلة لوجود مثل هذه الصلة بين الأمراض النفسية والجسمية. وذكرنا رأي الأطباء المحدثين في ذلك.

ومن قبل هؤلاء نرى الرسول قد أثبت هذه الحقيقة حين بَيَّن أن بعض الحالات النفسية تؤدي الى سقم الجسم. فقال «من ساء خلقه عذب نفسه ومن كثر همه سقم بدنه» (١٢١).

٢ ـ الوقاية من اسباب الأمراض بصفة عامة وهذا يقتضي الابتعاد عن المرضى المصابين بالامراض المعدية وتجنب الاماكن الموبوءة وأخيرا تجنب القذارة؛ لأن أكثر الأمراض تأتي أو تتولد عن القذارة، ولهذا ينصح الأطباء بالنظافة كما ينصح بذلك الاسلام، فقال الرسول: «ان الله نظيف يحب النظافة... فنظفوا أفنيتكم» (١٢٢) وكان ينصح بتغطية المطعم والمشرب (١٢٣) كما أمر بالابتعاد على الاماكن الموبوءة والناس المصابين بالامراض المعدية فقال: «وفر من المجذوم فرارك من الأسد» (١٢٤) وقال: «اذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها» (١٢٥) وقال: «لا يورد ممرض على مصح» (١٢٦)، وينبغي ان نشير هنا الى حديث آخر «لا عدوى ولا طيرة» (١٢٧) فإن هذا الحديث مخصص بغيره وهذا صادق لأنه ليس كل الأمراض معدية وكذلك أكله مع المجذوم (١٢٨) فإنه يريد بذلك ان لا يلغي ارادة الله وقدرته لكن هذا شيء خاص به فالعبرة باتخاذ الأسباب أساسا. ولهذا أيضا كان يتعوذ من الأمراض المعدية الخطيرة وكان يقول «اللهم اني أعوذ بك من البرص والجنون والجذام ومن سيء الأسقام» (١٢٩).

٣ ـ تحقيق الحاجات الأساسية من المأكل والمشرب، لأن كثيرا من الأمراض تنتج عن نقص الأغذية (١٣٠) والاسلام أيضا نصح بتناول ما يحتاجون اليه من الأطعمة الطيبة فقال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله» (١٣١).

٤ ـ عدم الاسراف في المأكل والمشرب، لأنه كما أن هناك أمراضا يصاب بها الإنسان نتيجة نقص الأغذية فان هناك أمراضا أيضا يصاب بها الانسان نتيجة تناول الأغذية اكثر من حاجة الجسم مثل الجلطة الدموية وتصلب الشرايين والتخمة والسكتة القلبية وارتفاع ضغط الدم وما الى ذلك (١٣٢) ولهذا قال تعالى «كلوا وأشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين» (١٣٣).

٥ ـ الاعتدال في الأعمال: لان الافراط في العمل يؤدي الى الارهاق والارهاق ينتج عنه أمراض جسمية وعصبية ونفسية وعقلية (١٣٤) ولهذا قال الرسول «إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى» (١٣٥).

وقال الرسول أيضا «عليكم بالقصد عليكم بالقصد» (١٣٦)، ولهذا أيضا منع الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ مواصلة الصوم فقال: «اياكم والوصال» (١٣٧).

وكما أن كثرة الأعمال أو الارهاق ضار بالصحة فإن قلة العمل أو الكسل ضار بالصحة أيضا، لأن بذل المجهود شرط ضروري

أيضا للصحة، فالصحة كالآلة اذا بقيت تصدأت، فالسيارة اذا بقيت مدة بدون التشغيل ضرها ذلك. ولقد شرح الأطباء الاضرار الناجمة عن الكسل أو عدم العمل (١٣٨) لذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتعوذ من الكسل فيقول: «اللهم اني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والبخل والهرم» (١٣٩) وكان يقول: «أخشى ما خشيت على أمتي كبر البطن ومداومة النوم والكسل» (١٤٠) وغير ذلك من الأحاديث ما يوحي بما نقرر ونقول وندعو اليه.

الهوامش

(١) صحيح البخاري ١٧٠/٧ كتاب الرقاق، المكتبة الاسلامية. استنبول ١٩٦٩م.

(٢) الجامع الصغير ٤٨/١ جلال الدين السيوطي. دار الكتب العلمية جـ٤. القاهرة ١٩٥٤م.

(٣) التربية العامة ص١٦٠ رونيه أوبير، ترجمة الدكتور عبدالله عبدالدائم. دار العلم للملايين. بيروت.

(٤) سورة آل عمران ٣٧.

(٥) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١٥٥/٨ كتاب البر والصلة، للحافظ نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي. مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٢هـ.

(٦) تأملات في سلوك الانسان ص٨٧، الدكتور ألكسيس كارل، ترجمة دكتور محمد القصاص، مكتبة مصر القاهرة.

(٧) كشف الخفاء ٤٣٢/٢، رواه ابن عباس مرفوعاً، اسماعيل محمد العجلوني، مكتبة القدس القاهرة ١٣٥١.

(٨) منتخب كنزل العمال في هامش مسند الامام أحمد ٣٦٤/٦ المطبعة الميمنية ط١. القاهرة.

(٩) المغني لابني قدامة ٦٥٠/٦٠ كتاب النكاح مكتبة الرياض الحديثة. الرياض.

(١٠) أسس الصحة والحياة ص٣٣٥. دكتور عبدالرزاق الشهرستاني، مطبعة الآداب النجف ـ العراق ١٩٧١م.

(١١) أسس الصحة والحياة ص٣٣٦. دكتور عبدالرزاق الشهرستاني.

(١٢) تأملات في سلوك الانسان ص١٠٩. دكتور الكسيس كارل.

(١٣) أسس الصحة والحياة ص٣٣٦. دكتور عبدالرزاق الشهر ستاني.

(١٤) علم النفس والتربية الحديثة ص٤١٩ س. ل. برسي. ترجمة أحمد زكي محمد. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٤م.

(١٥) تأملات في سلوك الانسان ص١١٠ دكتور ألكسيس كارل.

(١٦) سورة النساء ١٩.

(١٧) سورة البقرة ٢٣٣.

(١٨) سورة الطلاق ٦.

(١٩) سنن ابن ماجة ٢: ١١٧٠ كتاب الطب.

(٢٠) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ٧١/١ كتاب العلم منصور علي ناصف مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٦١٠م.

(٢١) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ٢٨٠/١.

(٢٢) التاج ٥: ٧٢.

(٢٣) الأمراض النفسية العصابية ص٣٤٨. الدكتور عبدالعزيز فريد، الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة.

(٢٤) تأملات في سلوك الانسان ص١١٠. الدكتور ألكسيس كارل.

(٢٥) التاج الجامع الأصول في أحاديث الرسول ١١٠/٢.

(٢٦) سورة الأعراف ١٥٧.
(٢٧) الأخلاق والسلوك في الحياة ص٦٧. وليم مكدوجل، ترجمة جبران سليم ابراهيم مكتبة مصر، ١٩٦١م.
(٢٨) سورة البقرة ٢٣٣.
(٢٩) المغني لابن قدامة ص٥٦٣.
(٣٠) كتاب السياسة لابن سينا ص١٢، نشر ضمن مجموعة مقالات فلسفية.
(٣١) أميل ص٥٦. جان جاك روسو. ترجمة الدكتور نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٨.
(٣٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٤ : ٢٦٢ كتاب النكاح ــ باب الرضاع.
(٣٣) المرجع السابق ٢٦٢/٤.
(٣٤) صحيح مسلم ــ كتاب الطهارة ١٠٠/٣.
(٣٥) الفتح الكبير في ضم الزيادة الى الجامع الصغير، ٢٣٨/٣، جلال الدير السيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٥٠.
(٣٦) المغني لابن قدامة. ١٣٥/١، كتاب القضاة ــ باب الحضانة.
(٣٧) سورة الأعراف ٣١.
(٣٨) فيض القدير بشرح الجامع الصغير ١٠٢/٣. محمد عبدالرؤوف المناوي. المكتبة التجارية بالقاهرة.
(٣٩) سورة الأعراف ١٥٧.
(٤٠) صحيح مسلم ١٩٨/١ كتاب الايمان.
(٤١) كيف تساعد الأطفال على تنمية قيمهم الخلقية. ص٦٠ أشلي مونتاجيو.
(٤٢) فتح الباري بشرح البخاري ٣٥/١٣ كتاب الآداب.
(٤٣) المرجع السابق ص٣٥/١٣ كتاب الآداب.
(٤٤) المستدرك على الصحيحين في الحديث ١٦٣/١، كتاب الصلاة. انظر أيضاً: سنن الترمذي ٢٥٣/١، مختصر سنن أبي داود ٢٧٠/١.
(٤٥) توجيه المتعلم في ضوء التفكير التربوي والاسلامي الباب الأول/ دار المريخ، الرياض.
(٤٦) أنظر مثلا:
أ) الغذاء أولا/ الدكتور بول شان ترجمة عبدالله اسكندر، دار العودة ــ بيروت.
ب) طبيبك معك للدكتور صبري القباني. دار العلم للملايين. بيروت.
(٤٧) سورة الاسراء ٣٦.
(٤٨) المقاصد الحسنة ١٩١/١. الامام الحافظ السخاوي. مكتبة الخانجي. القاهرة.
(٤٩) سنن الترمذي ٥١/٥: كتاب العلم.
(٥٠) الفتح الكبير ٢٣٩/٢ جلال الدين السيوطي.
(٥١) سورة الصف ٣.
(٥٢) الأسس النفسية للنمو من الطفولة الى المراهقة ص٢٥١، الدكتور فؤاد البهي السيد، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٦٨م. مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٩٥٩م.
(٥٣) الأشباه والنظائر للامام السيوطي ص٢٢٣/ فتح الباري بشرح البخاري ٢٠٥/٦ كتاب الشهادات.
(٥٤) فتح الباري بشرح البخاري ٢٠٥/٦ كتاب الشهادة باب بلوغ الصبيان وشهادتهم.
(٥٥) المرجع السابق: نفس المكان.
(٥٦) سنن أبي داود ١٩٩/٤ كتاب الحدود.
(٥٧) المستدرك على الصحيحين في الحديث ٣٨٩/٤.
(٥٨) سنن أبي داود ١٩٧/٤.
(٥٩) الجامع الصغير ٢٤/٢.
(٦٠) فتح الباري بشرح البخاري ٨/١١ كتاب النكاح.
(٦١) الأسس النفسية للنمو. ص١٩٤، دكتور فؤاد البهي السيد.
(٦٢) سورة البقرة ١٩٥.
(٦٣) صحيح مسلم ١٠٣/١ كتاب الايمان.
(٦٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١٣٦/١٦. باب تراجم المؤمنين.
(٦٥) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ١٠/١. محمد فؤاد عبدالباقي. عيسى البابي

الحلبي – القاهرة.

(٦٦) فتح الكبير ٢٦/٢. الامام جلال الدين السيوطي.
أنظر أيضاً: الجامع الصغير ١٣٠/١
وجاء في المستدرك بلفظ «تداووا فان الله لم يضع داء إلا وضع له دواء»
تلخيص المستدرك في هامش المستدرك ١٢١/١ كتاب العلم فصل في توقير العالم.

(٦٧) آثار الخمور في الحياة الاجتماعية، ص١٩ دكتور أحمد غلوش، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٥٧م.

(٦٨) طبيبك معك، ص٢٤٤ للدكتور صبري القباني دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.

(٦٩) المرجع السابق ص٢٤٤.

(٧٠) حياتنا الجنسية ص٢٥٣ دكتور فردريك كهن ترجمة جان بالزلتي. بيروت. المرشد الطبي الحديث ص٣٤٨ ألفه مجموعة من الأطباء.

(٧١) سورة الاسراء ٣٢.

(٧٢) أسس الصحة والحياة ص٣٠٢ دكتور عبدالرزاق الشهرستاني.

(٧٣) سورة الأعراف ١٥٧.

(٧٤) سورة الأعراف ٣١.

(٧٥) تأملات في سلوك الانسان. ص١٣. دكتور ألكسيس كارل.

(٧٦) أسس الصحة والحياة ص٧١١. دكتور عبدالرزاق الشهرستاني.

(٧٧) سورة الحج ٣١..

(٧٨) Oeuvres Philosophiques de Leibniz 1/48 par paul janet Paris 1955.

(٧٩) لمحات في وسائل التربية الاسلامية ص١١٣ دكتور محمد أمين المصري. دار المعارف. القاهرة.

(٨٠) علم النفس أسسه وتطبيقاته التربوية ص٢٩٨ – ٣٠٠ دكتور عبدالعزيز القوصي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٧٠م.

(٨١) آثار ليبنتز الفلسفية ١٤٨/١ باللغة الفرنسية Ouevers Philosophiques de Leibniz 1/148 Paris.

(٨٢) الانسان ذلك المجهول ص٣١٥. دكتور ألكسيس كارل. ترجمة أنطوان العبيدي. دار الكاتب المصري. القاهرة.

(٨٣) انظر كتابنا التربية الأخلاقية الاسلامية. مكتبة الخانجي. القاهرة. ١٩٧٧.

(٨٤) تأملات في سلوك الانسان ص٧٩.

(٨٥) التربية لعالم حائر ص٦٣.

(٨٦) تأملات في سلوك الادمان ص٧٨.

(٨٧) سورة البقرة ١١٢.

(٨٨) سورة الأحقاف ١٣.

(٨٩) أصول علم النفس ص٥٠٢ دكتور أحمد عزت راجح المكتب المصري ط٧. الاسكندرية ١٩٧٣.

(٩٠) المرجع السابق ص٥٠٣.

(٩١) سورة آل عمران ١٠٤.

(٩٢) سورة آل عمران ١١٠.

(٩٣) العلاج النفسي ص١٣٧–١٣٨. حامدي عبدالقادر. دار احياء الكتب العربية. القاهرة.

(٩٤) منبعا الأخلاق والدين ص٢٧. هنري برجسون ترجمة الهامي الدروبي، مكتبة نهضة مصر.

(٩٥) انظر. أ– الأمراض النفسية العصابية ص٣٢٥ وما بعدها. دكتور عبدالعزيز فريد. ب– الصحة النفسية ص٢٥٢. د. مصطفى فهمي.

(٩٦) فتح الباري بشرح البخاري ٣٢٦/١٢ – صحيح مسلم كتاب السلام ٤: ١٧٤٢.

(٩٧) الأمراض النفسية العصابية ص٣٣٧.

(٩٨) أصول علم النفس ص٤٧٠ وما بعدها.

(٩٩) صحيح مسلم ٢٠٥٢/٤ كتاب القدر باب الأمر بالقوى وترك العجز.

(١٠٠) سورة البقرة ١٧٧.

(١٠١) هداية الباري الى ترتيب أحاديث البخاري ١٢٧/٢. أنظر أيضاً فتح الباري بشرح البخاري ٢١٠/١٢.

(١٠٢) صحيح مسلم ٢١٦٣/٤ كتاب صفات المنافقين.
(١٠٣) سورة النساء ٩٧.
(١٠٤) المذاهب الأخلاقية ٤٧٧/٢ ـ ٢٨٢ دكتور عادل العوا. مطبعة جامعة دمشق ط٢ دمشق ١٩٦٩م.
(١٠٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٩٦ ترجم باشراف الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية.
(١٠٦) الأمراض النفسية العصابية ص٣٤٨.
(١٠٧) سنن ابن ماجه ١١٧٠/٢ كتاب الطب.
(١٠٨) التاج ٧١/١ كتاب العلم.
(١٠٩) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٠/١.
(١١٠) قال الامام النووي الطيرة لا تكون الا في الشؤم وقد تستعمل مجازاً في السرور ولذلك جاء في الحديث وخيرها الفأل (فتح الباري ٣٢٥/١٢).
(١١١) منتخب كنز العمال ٢٨٠/١.
(١١٢) المرجع السابق ٢٨٠/١.
(١١٣) صحيح مسلم ١٩٨٥/٤ كتاب البر والأخلاق. باب تحريم الظن.
(١١٤) الجامع الصغير ٧٧/١.
(١١٥) التاج ٧٢/٥.
(١١٦) الانسان معجزة الكون ص٩٣. د.جاك فرح جودة. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٧٢.
(١١٧) سورة النحل ٦٠.
(١١٨) سورة الأنعام ١٤١.
(١١٩) سورة النحل ٨.
(١٢٠) أسس الصحة والحياة ص٢٩٩. دكتور عبدالرزاق الشهرستاني.
(١٢١) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٢/١.
(١٢٢) التاج ١٦٢/٣ كتاب اللباس.
(١٢٣) فتح الباري ١٩١/١٢ كتاب الطب.
(١٢٤) فتح الباري ١٩٥/١٢.
(١٢٥) المرجع السابق ٢٨٩/١٢.
(١٢٦) صحيح مسلم ١٧٤٣/٤ كتاب السلام.
(١٢٧) المرجع السابق ٢٦٤/١٢.
(١٢٨) المرجع السابق انظر شرح الحديث ٢٦٥/١٢.
(١٢٩) الجامع الصغير ٦١/١.
(١٣٠) عش مرحاً تعمر طويلاً ص٤٠ الصحة المدرسية والتربية الصحية ص١٦٦.
(١٣١) سورة البقرة ١٧٢.
(١٣٢) أ ـ تأملات في سلوك الانسان ص١١٧.
ب ـ المرشد الطبي الحديث ص٢٢١ـ٢٢٣. قام به مجموعة من الباحثين مكتبة النهضة، ـ بغداد.
(١٣٣) سورة الأعراف ٣١.
(١٣٤) أسس الصحة والحياة ص٢٥٧.
(١٣٥) كشف الخفاء ١٣٠٠/١.
(١٣٦) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٨/١.
(١٣٧) هداية الباري الى ترتيب أحاديث البخاري ١٥٨/١.
(١٣٨) تأملات في سلوك الانسان ص٤١. دكتور ألكسيس كارل.
(١٣٩) الجامع الصغير ٦١/١. جلال الدين السيوطي.
(١٤٠) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ٢٢٦/١.

مُدمنُ الكُحولِ

هل يستطيع الاسلام إنقاذه؟ *

د . مالك بدري

استاذ علم النفس ـ كلية التربية ـ جامعة الخرطوم

مقدمة:

في عام ١٩٧٥م قدمت بحثاً في مؤتمر ICAA بالبحرين تحت عنوان :ـ «ادمان المسكرات وعلاج المدمنين المسلمين» ولقد كان هدف تلك الدراسة هو اظهار كيفية نجاح الإسلام في التخلص من ذلك الاعتماد الوبائي على الكحول بين المسلمين في القرن السابع بالمدينة . لقد حاولت أن أحلل العوامل الاجتماعية ، والنفسية والروحية التي ساعدت على تحقيق ذلك التغيير الذي لا مثيل له في اتجاهه وتأثيره ، في جماعة من العرب وكان الإدمان الوقائي للمسكرات والإفراط في تناولها قد عرفاً من أعرافهم وضرورة نفسيه في حياتهم .

ولقد عقدت ـ مقارنة بين العقوبات الإسلامية ضد تناول المسكرات وبين أساليب العلاج النفسي والاجتماعي للمدمنين في الوقت الحاضر ، اختتمت ذلك البحث بمناقشة الإمكانية الهائلة التي لا يزال الإسلام يمتلكها لمحاربة الاعتماد على الكحول والمخدرات في البلدان الإسلامية .

إن الأثر الروحي والنفسي للإسلام على المرضى العاديين ، بما في ذلك المعتمدين على المخدرات والكحول ، يفوق كثيراً ما يعتقده المعالجون النفسيون الغربيون ومقلدو الغرب . ومن خبرتي مع العديد من المرضى أدركت أن المصدر الرئيسي بالذنب والقلق الذي يبديه الكثير من المرضى المسلمين يعد في تحليله النهائي متداخلا كثيراً مع صلتهم بالله عز وجل . ولقد قمت بتقديم أمثلة واقعية في دراستي المشار إليها نابعة من سجلات المرضى تأييداً لذلك المضمون . وسواء كان المريض المسلم يشعر بأنه مذنب أم بأنه ضحية ، فإن وجود الله سبحانه وتعالى وتأثيره على عباده سواء عن وعي منهم أو بدون وعي يعد ظاهرة ساحقة لا يجب ألا يغفل عنها الأطباء النفسيون في العصر الحديث .

* مترجم عن الانجليزية

ولقد تناولت بالنقاش كيف يستطيع العلاج النفسي المتجه وجهة إسلامية أن يستغل ذلك الشعور بالذنب المتجه وجهة دينية، عن طريق تعزيزه أو انقاصه، لمساعدة المريض المدمن على إخراجه من ذلك المأزق.

ويستطيع القارىء من أجل استكمال مناقشة تلك الآراء أن يرجع الى كتابي «الإسلام وإدمان المسكرات» الذي يقوم على أساس دراستي التي قدمتها في مؤتمر البحرين. ولقد تم نشره في الولايات المتحدة بواسطة دار نشر الأميركان تروست مع تقديم خاص من ICAA. ولقد تم ترجمته أيضا الى الأوردية في باكستان وتتم ترجمته الى العربية في السعودية.

وتعتبر هذه المقالة استكمالاً لنفس الدراسة، ولكن باعثها الأساسي يكمن في حقيقته أن معظم المعالجين والأطباء النفسيين المسلمين يغفلون عن دور الإسلام في مساعدة المرضى مدمني الكحول، خاصة هؤلاء المرضى الذين لا يزالون في المراحل المبكرة للإدمان وفي هذا الصدد لا نتمالك من الشعور بخيبة الأمل تجاه المعالجين النفسيين الذين يميلون إلى العقاقير أو إلى العلاج النفسي في كافة دول العالم الإسلامي.

وبالنسبة للمجموعة الأولى من المدمنين فإن مريض الكحول يواجه مجموعة من الأعراض المثيرة للاضطرابات الشخصية، البيولوجية أو الموروثة. ومن ثم فلا يوجد من يستطيع أن يفعل شيئاً حيالها، حتى الطبيب النفسي. فأنت لا تملك تغيرا لشخصيته.. ولا يسمك أن تغير موروثاته وثمة كثيرون من الأطباء النفسيين لا يزالون يتمسكون بذلك الافتراض الذي لا تؤيده نتائج الأبحاث حيث فشلت دائماً في تصوير الشخصية قبل إدمان الكحول (١).

ويبدو أن السبب هو أن ذلك يعد بمثابة تفسير مريح للغاية لهؤلاء المعالجين النفسيين الذين يميلون تجاه العقاقير.

ونتيجة لانشغال هؤلاء الأطباء النفسيين بالأعراض وبخلفيتها الطبية، فإنهم فشلوا حتى في رؤية المريض المعتمد على الكحول باعتباره إنساناً، هذا إذا تجاوزنا عن ذكر رؤيته كإنسان مسلم تتقرر جميع القوى المحركة لشخصيته، سواء كانت ذات سلوك سوى أو غير سوى، بواسطة معتقداته الإسلامية. وكثير من هؤلاء الأطباء النفسيين أصبحوا هو أنفسهم منقادين الى وصف العقاقير باعتبارها وسيلة فعالة للتعزيز النفسي، وهم لذلك يقدمونها بصفة عامة سواء كانت مفيدة أم حيادية أم ضارة. وحتى من وجهة النظر الطبية، تشير الأبحاث الى أن استخدام المهدئات بالنسبة لمدمني الكحول الذين لم يتخلوا عنه تماماً يعد ضاراً يؤثر بشكل خطير في الشفاء. ذلك أن المهدئات تؤدي الى إعاقة بناء الشخصية والتبلد وتحول حافز المريض من الرغبة في الشفاء الى رغبة في تحقيق الراحة الفورية من التوتر(٢).

ومن الناحية الأخرى، فإن معظم المعالجين المسلمين الذين يميلون الى العلاج بالطب النفسي يدركون مشاكل المريض من مجال رؤية محدودة للغاية وغير مؤكدة حتى من وجهة نظر علم النفس الغربي. وهم قد ينسون تماماً أن مدمن الكحول المسلم يعتقد بعمق أنه خاطىء لانتهاكه أحد تعاليم الإسلام. ان وضع تلك الحقيقة البسيطة في اعتبارنا يعد أكثر فائدة في

توجيه العلاج النفسي الاجتماعي مما تتبعه مدرسة العلاج النفسي الغربية.

وفي هذا الصدد، يمكن لعلماء النفس بصفة خاصة أن يتسببوا في ضرر حقيقي، فإن البعض منهم يستجيب لعقدة النقص مثل غير الأطباء في فريق الطب النفسي الذين يتمسكون بأسلوب مغالي فيه من أساليب علم النفس الديناميكي. ليس من الغريب أن نجد بعضهم يتمسك بشدة ببعض المفاهيم العتيقة الخاصة بفرويد والتي بمقتضاها يعتبر الاعتماد على الكحول بمثابة رغبة جنسية مكبوته تبدي نفسها في الإشباع الفمي الذي يتبدى في السلوك المتمثل في الشراب، وان مرضهم ليس أكثر من الجنس المكبوت. وهم يستخدمون أساليب ابرازيه (٣) غير ملائمة مثل اختيار نقطة الحبر ادورشاخ لتشخيص الاضطرابات النفسية لمرضاهم مدمني الكحول وعلاجهم نفسياً. ويدعون ان مثل ذلك العلاج يحقق الانضباط النفسي لأنه يعين مدمن الكحول على الكشف عن الدوافع اللاشعورية للشراب ومن ثم على فهم ذاته. كما يدعون أن هذا البحث عن الدوافع اللاشعورية يكون ميسرا بتناول المريض للمسكرات نظراً لأن الشراب يظهر ويكشف عن الشخصية الحقيقية.

ومن المرجح أنه في هذا المجال يمكن أن يؤدي المعالج، الذي يميل الى التحليل النفسي، الى أكبر ضرر. لقد أظهرت البحوث الحديثة في هذا المجال بوضوح ان مثل تلك الأساليب الكاشفة النقاب للعلاج النفسي لديها تأثير مضاد في تشويش ردود فعل مدمن الكحول بالنسبة للواقع (٤) سواء كانت ردود الفعل ثمالة أم في حالة تمالكه لقواه العقلية. وان الاتجاه اللافرويدي الأكثر فائدة والأكثر معقولية هو مساعدة المريض أن يترك الأفكار اللاشعورية النائمة في سكونها ويعالج مشاكله المباشرة (٥). وبدلا من ادراك فشل تلك الأساليب العلاجية التي تعمل على كشف النقاب، فإن الكثيرين من علماء النفس يرجعون ذلك الفشل للخاصية السيكوباتية المضطربة والمريضة اجتماعياً والتي تعد مألوفة وغير قابلة للعلاج للشخص المعتمد على الكحول.

وثمة معالجون آخرون يتأثرون بالسلوكية، ويركزون على التخلص من أعراض «سلوك تناول المسكرات»، عن طريق التكييف الكيمائي أو الكهربائي المنفر. ولكنهم في حماسهم للاشباع الدقيق للأساليب «العلمية» الخاصة بالإثارة والاستجابة لبافلوث أو سكينر فإنهم يفشلون في إدراك الخلفية الثقافية للمريض المسلم، وأكثر من ذلك، لعلهم لا يمنحونه الوقت الكافي للتعبير عن مشاكله الحقيقية.

الدراسة الحالية:

إن هذه الدراسة تأمل أن تصور بدقة تأثير الإسلام في معاونة المسلمين المعتمدين على الكحول في ضبط أنفسهم. وهي عبارة عن بحث تمهيدي يقوم على أساس استفتاء قصير لواحد وثلاثين سودانياً من الذكور، الذين يعيشون في العاصمة، والذين كانوا في يوم ما من مدمني الكحول أو ممن يتناولونه بإفراط، ثم امتنعوا عن المسكرات منذ ذلك الحين. وفي هذا الزمن القصير البسيط وضعت الأسئلة لإيضاح الكيفية التي أصبح بها الشخص مدمناً ولأي فترة من الزمان؟ وما الذي جعله يلجأ

للشراب في المرتبة الأولى؟ وإذا ما كان قد حاول الامتناع عن الشراب وفشل قبل الامتناع النهائي وما الذي جعله يفشل في رأيه؟ ولأي فترة من الزمان نجح في تحقيق ضبط النفس؟ وما هي الأعراض التي مر بها خلال فترة تناوله المسكرات؟ وخلال الامتناع؟ وفيما بعد ذلك؟ وما الذي جعله ينجح بصفة نهائية في الامتناع عن المسكرات؟ (على أن ترتب تلك العوامل طبقاً لأهميتها النسبية) ولأي فترة؟ وإذا ما كان قد مر بأية اضرابات عصابية أو ذهنية قبل لجوئه للشراب؟ أو خلاله؟ أو بعده؟ وإذا ما كان أي عضو في عائلته أو لا يزال يعاني من الاضطراب العصبي؟ أو معتمداً على الكحول أو العقاقير؟ وإذا ما كان قد نشد عون طبيب نفسي أو معالج إسلامي للتغلب على ذلك الاعتماد؟ وإذا كان الأمر كذلك هل قدم أي منهما أو كلاهما أي عون؟ وما هي المشاعر الإيجابية التي تكونت لديه بعد تحقيق ضبط النفس؟ وما هي النصيحة التي يقترحها لزملائه من مدمني الكحول أو من يتناولونه بإفراط والذين يعانون مثل تلك المشاكل؟

وبالرغم من أن الهدف الأساسي من ذلك الاستفتاء هو إظهار دور الإسلام في معونة المعتمدين على الكحول حتي يحققوا الضبط النفسي، فإننا نأمل أن النتائج سوف تشير أيضاً لعوامل نفسية اجتماعية أخرى قد أثرت على هؤلاء السودانيين موضع الاختبار ودفعتهم الى الاعتماد على الكحول ثم الامتناع عنه.

لقد تم إجراء ذلك الاستفتاء بواسطة الكاتب وبعض المساعدين من جامعة الخرطوم. ولقد قام المساعدون بسؤال أقاربهم وأصدقائهم الذين عرفوا بإفراطهم في الشراب والثمالة أو هؤلاء الذي أصيبوا بأمراض خطيرة نتيجة تناولهم المستمر والمغالي فيه للكحول والذين استطاعوا بعد ذلك ضبط أنفسهم. لقد كان من المحتم علينا أن نتبع هذا الأسلوب لأن مستشفيات الأمراض النفسية في العاصمة ليس لديها سجلات لمرضى الكحول الذين تماثلوا للشفاء. فليس اهتمامنا فقط بهؤلاء الذين أدخلوا المستشفيات. ولكنه لم يكن من الصعب العثور على هؤلاء المعتمدين على الكحول الذين تماثلوا للشفاء، نظراً لأن الشخص الذي يقبل أن يكون موضع الاختبار يعطينا بصفة عامة أسماء وعناوين أشخاص مماثلين كانوا رفاقه في الشراب. لقد كانت إجابة الاستفتاء دائما تجربة شيقة بالرغم من أن كثيراً من الأشخاص رفضوا أن يكونوا موضع الاختبار، وكانوا هم وأقاربهم يجدون فكرة الاستفتاء بأكملها مهينة للغاية.

«انني لم أقرب الكحول منذ ١٥ عاماً وأنا الآن شخص محترم — لماذا تنقبون في الماضي البشع؟ من ذلك الشخص الآثم الذي أخبركم عني؟» أما الأشخاص الذين قبلوا الإجابة على الاستفتاء فقد كان يطلب منهم أيضا أن يحددوا تاريخ إفراطهم في الشراب وتاريخ إدمانهم له.

النتائج:

العينة: لقد كان متوسط سن الأفراد هو ٤٧ عاماً تتراوح بين ٢١ و ٧٠ عاماً. وكانوا من جميع مناطق وطبقات المجتمع السوداني فقد كان تسعة منهم موظفين حكوميين، وخمسة من العمال المهرة، واثنين من المدرسين، واثنين من الطلبة، وترزي، وجزار، وطباخ، وتاجر،

وخادم منزلي، واثنين من السائقين، واثنين مديري مدرسة، وأربعة مهنيين، من بينهم طبيب، ومهندس وخبير في صيد الأسماك.

ومما يبدو لنا من هذه العينة الصغيرة أن الاعتماد على الكحول، على الأقل في العاصمة السودانية، لا يرتبط بأي طبقة أو مهنة معينة.

ما الذي جعلهم يلجأون الى الشراب؟

لقد كان السبب الرئيسي الذي ذكروه، شأنهم شأن المعتمدين على الكحول في كل مكان، هو تأثير الجماعة والاقتداء بها. ومن بين الواحد وثلاثين شخصاً موضع الاختبار ذكر اثنان وعشرون منهم أنهم تناولوا شرابهم الأول عن غير رغبة في حفلة زفاف أو في اجتماع مع أصدقاء يتناولون الشراب حيث استسلموا تحت تأثير الضغط الاجتماعي. وجميع هؤلاء الأشخاص لم يذكروا أية اضطرابات عصابية أو ذهنية قبل أن يصبحوا مدمنين.

ومن بين التسعة الباقين، بدأ ستة منهم في الشراب من تلقاء أنفسهم. ومن تلك الجماعة، ذكر أربعة منهم أنهم كان لديهم بعض ردود الفعل العصابية قبل أن يتناولوا الكحول وكان واحد منهم يشكو من الفصام. ولقد قال جميع هؤلاء الأشخاص أنهم قد ابتدأوا في الشراب بمفردهم لتخفيف التوتر ونسيان وجودهم ذاته، وملء حياتهم الخاوية واكتساب الثقة في المناسبات الاجتماعية والحفلات. أما الشخص الأخير في هذه المجموعة المكونة من ستة أفراد الذي لم يخطر بأي اضطراب نفسي قبل الشراب فقد تناول كأسه الأول من الكحول كعلاج لليرقان. لقد قدمت له هذه الوصفة بواسطة صديق بعد أن فشل كل من الطب الحديث والبدائي في تحقيق الشفاء العاجل.

أما الثلاثة أفراد الباقين فقد بدأوا في تناول الكحول حين كانوا أطفالاً صغاراً. وقد كان اثنان منهم يعيشان قرب الحانات السودانية البلدية حيث يتم تخمير البيرة المحلية. ولقد تمكنا بكيفية ما من الحصول على حصتهم اليومية منذ الطفولة المبكرة. وسرعان ما تحول كلاهما الى الأشربة الأكثر غلاءا والتي يوجد بها الكحول بكمية أكثر تركزاً حالما استطاعا الحصول عليها. أما الثالث فقد اعتاد شراء شراب قوي لأقاربه من البالغين الذين كانوا كثيراً ما يقيمون حفلات شراب في منزله. ولقد اعتاد هو وأصدقاؤه الصغار الفضوليين أن يشربوا ما بقي في زجاجات وأكواب البالغين. وقد أصبح هذا الشخص مدمناً للكحول في سن مبكرة للغاية.

كم من الوقت ظلوا يتناولون الشراب؟

لقد كان المتوسط ٢٣ عاماً، ابتداء من عامين حتى أربعين عاماً. ويبدو أنه ليس ثمة فارق في هذا الصدد بين هؤلاء الذين كانوا مضطربين نفسياً قبل الاعتماد على الكحول وهؤلاء الذين لم يصابوا بمثل تلك الاضرابات.

كم من الوقت ظلوا ممتنعين عن المسكرات؟

ان الحد الأدنى بالنسبة لأي شخص ليتم ضمه الى العينة كان عاماً واحداً. ولقد كان ثمة أربعة أفراد فقط هم الذين امتنعوا عن المسكرات لمدة عام واحد. أما الباقون فقد كان المتوسط بالنسبة لهم هو ثمانية أعوام بحد أقصى ثلاثين عاماً.

الجدول ١

ما الذي جعل الأفراد يتناولون شرابهم الأول

السبب	عدد الأشخاص	النسبة المئوية
الضغط الاجتماعي للمجموعة	٢٢	٧١٪
تخفيف التوتر	٥	١٦٪
اكتساب الثقة في النشاطات الاجتماعية	١	٣٪
كأطفال فضوليين يقلدون البالغين	٣	١٠٪

هل حاولوا الامتناع عن الشراب قبل محاولتهم الأخيرة الناجحة؟

من الهام أن نلاحظ أن جميع الأفراد أما أنهم حاولوا الامتناع عن تناول الكحول كلية ٢٥ فرداً (٨٠٪) أو أنهم قد خفضوا استهلاكه الى حد كبير جداً ٦ أفراد (٢٠٪) خلال شهر الصيام الكريم رمضان. أما هؤلاء الذين فشلوا في التوقف تماما خلال الشهر بأكمله فقد ابتدأوا في الامتناع عن المسكرات لمتوسط ٣ الى ١٠ أيام. ويبدو أن تلك الجماعة المكونة من ستة أفراد قد تدهورت كثيراً واضطرت للشراب من أجل تخفيف الاهتياج النفسي المتزايد. ومع ذلك، فإنهم قد تناولوا فقط قليل من الكحول خلال الليل وحافظوا على الصيام خلال اليوم.

أما عشرة من هؤلاء الذين ظلوا على امتناعهم عن المسكرات خلال شهر رمضان سنوياً فقد ظلوا على ذلك الامتناع بعده آملين تحقيق الانضباط النفسي ولكنهم انتكسوا. وفي هذه المجموعة كان متوسط فترة الامتناع عن المسكرات في شهور رمضان المتتابعة قبل امتناعهم النهائي حوالي ثلاثة أشهر ونصف ابتداء من شهر ونصف الى ثمانية أشهر. ولقد تمكن ثلاثة أشخاص من العينة من تحقيق الضبط النفسي النهائي أثر شهر الصيام.

ان هذه النتيجة التي تظهر لنا أهمية رمضان في معاونة المسلمين على الخروج من إدمانهم ليست بغريبة. وانه من المألوف تماماً أن نسمع أشخاصاً يرغبون في التوقف عن الشراب أو التدخين فينتظرون شهر رمضان. ويعمل بعضهم على تقوية ارادته عن طريق التعهد (القرآني) انه لن يقرب الكحول أو السجائر بعد انتهاء الشهر. وان كلا من الصيام، والصلواة الجماعية في الليالي الطويلة وجو التقوى العام يجعل من شهر رمضان قوة روحية دافعة مؤثرة للغاية على هؤلاء الذي يداومون على ذلك.

والى جانب رمضان، كان وجدنا في العينة ١٢ شخصاً لم يحاولوا التوقف عن الشراب قبل امتناعهم النهائي. أما الباقون، فقد كان منهم ١٨ شخصاً حاولوا التوقف لعديد من المرات ولفترات تختلف من أيام قليلة الى ثلاثة

أسابيع. ولقد نجح واحد منهم فقط عن الشراب، لمدة ١١ شهرا قبل انتكاسه.

ما الذي جعلهم ينتكسون بعد محاولتهم للامتناع عن تناول الكحول؟

ان الإجابات لهذا السؤال تختلف. لقد تم تدوين الإجابات ثم ترتيبها طبقاً لتكرار ذكرها. ولقد كان أكثر الأسباب المبلغ عنها هو القلق، والتوتر، والوحدة. يليها الضغط الاجتماعي لرفاق الشراب. ثم ضعف الإيمان والإرادة يليها متاعب التهاب المعدة والمتاعب المعوية، ثم الأرق وأخيراً وجود مشكلة ملحة في المنزل أو العمل. ولقد ذكر واحد منهم سببا شيقا، وهو أن طبيبه قد نصحه بالعودة الى البيرة الوطنية المعتدلة من أجل مساعدته في التغلب على مشكلة الكلية.

الجدول ٢

لماذا انتكس الأشخاص بعد الامتناع المؤقت عن المسكرات؟

السبب المبلغ	عدد البنود التي تم ذكرها	النسبة المئوية
القلق، والتوتر والوحدة	٨	٪٢٩
الضغط الاجتماعي للرفاق	٦	٪٢١
ضعف الارادة	٥	٪١٨
اضطرابات المعدة والاضطرابات المعوية	٣	٪١١
الأرق	٣	٪١١
وجود مشكلة ملحة في المنزل أو العمل	٢	٪٧
نصيحة طبيب	١	٪٣

ما الذي جعلهم في نهاية الأمر يحققون الضبط النفسي؟

نأتي الآن الى أهم مسألة في استفتائنا. ماهو السبب، طبقا لوجهة نظر هؤلاء الاشخاص، الذي جعلهم ناجحين في الامتناع عن المسكرات في نهاية الأمر. لقد طرحت تلك المسألة كسؤال مفتوح ولقد تم توجيه معاوني البحث لتدوين كل مايقال. وبعد ذلك، طلب منه أن يدون العوامل التي ذكرها طبقا لتأثيرها النسبي في معاونته على التوقف عن الشراب.

وسرعان ما اتضح لنا أنه كان ثمة ستة استجابات ممكنة اشتملت جمع العوامل المبلغ عنها. ولقد ذكر عامة أفراد العينة واحداً أو اثنين أو ثلاثة من تلك الأسباب الستة. أصر الكثيرون منهم على عامل واحد فقط ورفضوا اعتبار أي بند آخر حتى عندما كان الممتحن فيما بعد يقرأ لهم القائمة الكاملة بالستة أسباب.

ومن ثم تم تدوين الاجابات على أساس حد أقصى ٣. وعلى أساس أن العامل الذي حاز على المرتبة الأولى ـ أو أقصى الأهمية ـ قد حصل على ثلاثة نقاط، والعامل الذي حاز على المرتبة الثانية قد حصل على نقطتين، والذي حاز على المرتبة الثالثة حصل على نقطة واحدة. وجاءت الأسباب الستة طبقا لأهميتها النسبية كما يلي :ـ

الحافز الاسلامي، العوامل الصحية، الضغوط العائلية، العوامل الاقتصادية، ظهور قوة الارادة، تجنب المواقف الجارحة.

الحافز الاسلامي للامتناع عن المسكرات

ان العامل الذي اعتبرته الأغلبية العظمى أكثر العوامل أهمية كان التغلب على الشعور بالذنب والاثم من وجهة النظر الاسلامية. حيث اعتبر اثنا عشر فردا من العينة ان ذلك هو الحافز الوحيد الحقيقي الذي يكمن وراء امتناعهم عن المسكرات.

ومن الهام أن نلاحظ أن ثلاثة من هؤلاء الأشخاص كانوا مدمني كحول الى حد كبير والذين عانوا من أعراض سيكولوجية وفيسيولوجية قاسية مثل التليف الكبدي والهذيان. «لقد رأيت أشخاصا قادمين نحوي ومعهم مشاعل لاحراقي» هذا ما قاله الشخص الذي كان يعاني مما بدا في شكل البطاح الفولي، «ولقد أصبت بهلع شديد». اننا لا نستطيع الا أن نستقصي العلاقة بين ذلك الهذيان وشعور الشخص بالذنب الذي يعاقب بنار جهنم.

ومن الغريب أن نجد مثل هؤلاء الاشخاص، الذين لا يعتبرون شواذ والذين بالرغم من أن الكحول يضر بصحتهم، الا أنهم لا يبالون كثيرا بنصح الطبيب وتحذيراته. ومع ذلك، عندما يتكون لديهم معنى جديد لحياتهم فانهم سرعان ماتنمو لديهم قوة الارادة للامتناع عن الاشربة الكحولية.

أما بالنسبة لبقية الأشخاص في تلك المجموعة الذين اعتبروا العاطفة الاسلامية هي السبب الوحيد لضبط النفس، فإننا نشعر أن استجابتهم معقولة أكثر. وكما ذكرنا من قبل، فقد حقق ثلاثة أشخاص ضبط النفس بعد مرور شهر من الامتناع عن المسكرات وذلك من وحي شهر رمضان. وقد أبلغ شخصان آخران عن امتناعهما عن المسكرات بعد قضاء الحج. ولقد امتنع واحد منهم عن تناول الكحول، وعن التدخين، والقهوة. ولا بد أن البند الأخير يعد نوعا من العقاب الذاتي.

وثمة شخص آخر حقق ضبط النفس بعد أداء العمرة. لقد كان موضفا حكوميا في السابعة والثلاثين من عمره. وهذا ما ذكره كسبب لامتناعه عن الكحول: «لقد استطعت بكيفية ما أن أتوجه الى مكة لأداء العمرة. ولقد وقفت بجانب الكعبة، وأقمت الصلاة وغيرها من المناسك وواجهت نفسي بمشكلاتي.. لقد منحتني هذه العمرة الهاما روحيا هائلا مكنني من مواجهة مشاكلي بدون العودة الى الكحول.»

لقد ابتدأ هذا الرجل في تناول الكحول عندما كان في العشرين من عمره واستمر في الشراب بافراط لمدة ١٠ سنوات، كان يعتبر في الخمس سنوات الأخيرة منها مدمنا. ولقد قام برحلته الى مكة منذ سبع سنوات ومنذ ذلك الحين لم يقرب الكحول أبدا.

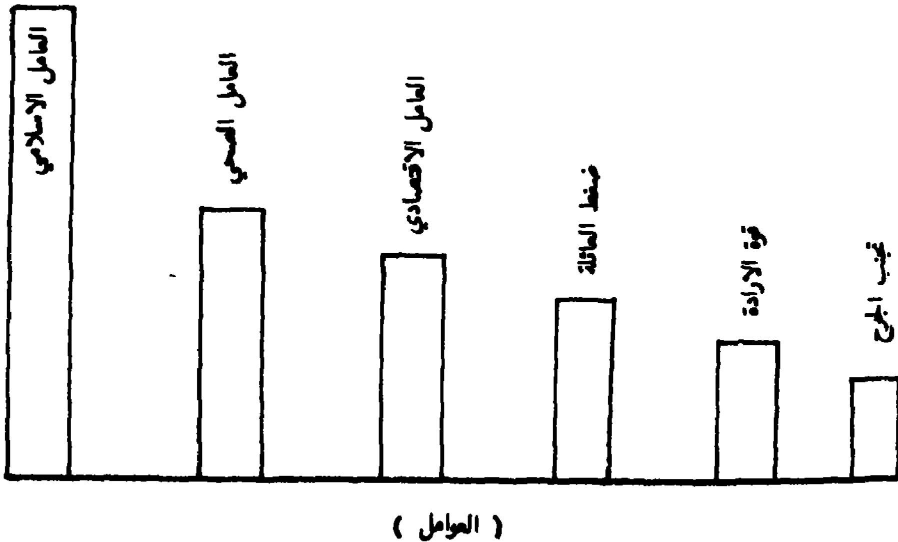
والى جانب هؤلاء الاثنى عشر شخصا الذين يعتقدون أن الحافز الاسلامي هو السبب الوحيد لامتناعهم عن المسكرات، فإن عشرة آخرين ذكروا أن الباعث الاسلامي هو العامل الأساسي ولكنهم ذكروا أيضا سببا أو اثنين آخرين يعدان أقل في الأهمية بالنسبة لهما. هناك ثلاثة أشخاص آخرون اعتبروا الحافز الاسلامي ذا أهمية ثانوية. ولقد اعتقد اثنان منهم أنه يأتي في المرتبة الثانية بعد «المخاطرة الصحية». أما الشخص الثالث فقد وصفه في المرتبة الثالثة بعد العوامل الاقتصادية والصحية. ولقد كان في العينة بأكملها خمسة أشخاص فقط ذكروا أن الحافز الاسلامي ليس له قيمة حقيقية في معونتهم على الامتناع عن المسكرات. ومن هؤلاء، ذكر ثلاثة أن العامل الاقتصادي كان السبب الوحيد في حين أن اثنين اعتبرا وجود تجربة جارحة هي السبب الوحيد.

ومع ذلك، فاننا نشعر، على الأقل بالنسبة للحالتين الأخيرتين، أن تفسير الجرح قد تأثر بالاتجاهات الاسلامية للشخص كما سوف نرى فيما بعد. وقد يكون من الهام أن نلاحظ أن المهنيين الخمسة في عينتنا قد ذكروا أن العامل الاسلامي كان ذا أهمية رئيسية في معاونتهم على الامتناع عن المسكرات.

وباستخدام نظامنا الخاص بمنح ثلاثة نقاط للبنود التي تعطي أقصى الأهمية، ونقطتين للبنود التالية لها في الأهمية. ونقطة واحدة للبند الذي يحوز على المرتبة الثالثة، فان الحافز الاسلامي للامتناع عن المسكرات قد حاز على مجموعة نقاط بلغت ٦٥ نقطة.

الجدول ٣

ما الذي جعلهم في نهاية الأمر يحققون ضبط النفس



المخاطرة بالصحة

لقد كانت حقيقة أن الكحول قد أصبح خطرا شديدا بالنسبة لصحة بعض الأشخاص وأصبح تهديدا حقيقيا لحياة آخرين، تعد بمثابة السبب الثاني في الأهمية للامتناع عن الكحول. ومع ذلك لم يعتبر أي شخص الخطر الصحي أو الخطر على الحياة سببا وحيدا للامتناع. ولقد اعتبر ثلاثة أشخاص ذلك العامل بمثابة السبب الرئيسي ومن بينهم واحد قد أصيب بمرض خطير وأودع المستشفى لعدة شهور. اعتبر خمسة أن المخاطرة بالصحة تأتي في المرتبة الثانية واعتبرها اثنان في المرتبة الثالثة. ومن ثم كان اجمالي النقاط هو ٢١ نقطة للعامل الصحي.

الأوجه الاقتصادية

«لقد امتنعت عن الشراب لأنني كنت مدمنا»... «لقد أصبح لي أطفال أكثر. ولقد اضطررت للامتناع حتى أستطيع أن أعولهم»... «لقد فقدت وظيفتين بسبب الشراب. ولم يكن لدي أي مصدر آخر للدخل».

كانت تلك هي الاجابات النموذجية فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي. وكما ذكرنا من قبل فان ثلاثة من العينة الذين اعتبروا العامل الاقتصادي هو السبب الوحيد للامتناع عن الكحول. وثمة شخص رابع اعتبروه في المرتبة الثانية كما أن أربعة آخرين اعتبروه في المرتبة الثالثة. وبذلك كان اجمالي النقاط ١٥ نقطة للعامل الاقتصادي.

الضغوط من العائلة ومن المجتمع ككل

لقد حاز ذلك البند على المرتبة الرابعة. كان اجمالي نقاطه ١٣. ولقد كان ثمة شخص واحد اعتقد أنه السبب الرئيسي. وأعطوه أربعة آخرون المرتبة الثانية، واثنان المرتبة الثالثة.

ومن الهام أن نلاحظ أننا لا نستطيع وضع حد فاصل واضح بين ضغوط العائلة والمجتمع بالنسبة للامتناع عن الكحول وبين الحافز الاسلامي.

ونظرا لأن المجتمع مسلم، فان الأقارب والأصدقاء بدون شك سوف يستخدمون تلك العواطف الاسلامية لاقناع شارب الخمر بأن يعود الى ضبط النفس. ولقد بذلنا جهودا لنميز بينهما في الاستفتاء.

ومع ذلك، فقد كان من السهل أن ندرك الفارق بالنسبة لمعظم الأشخاص. ان الحوافز الاسلامية تعد بمثابة الهام روحي ذاتي تختلط فيه المشاعر النموذجية بالذنب والاثم باعتبارهم مسلمين قد ارتكبوا معصية من جهة مع الشعور المقابل بحب الله والأمل في رحمته اللانهائية وغفرانه من جهة أخرى. كما أن ضغط العائلة والمجتمع يعتبر بمثابة حافز خارجي من أجل التكيف. وبالنسبة لكثير من الأشخاص فان الضغط المباشر من العائلة يعد عاملا سلبيا لا ايجابيا فيما يتعلق بالامتناع عن الكحول... «عندما يعنفني والدي أو زوجتي ويقولون لي أن أنضج وأتوقف عن الشراب، فانني أخرج وأغرق نفسي في الكحول.» بالنسبة لهؤلاء الأشخاص، فان الحافز الاسلامي وضغط العائلة لا يختلطان. بل أنهما متعارضان.

قوة الارادة

«انني فقط قد نمت لدي ارادة قوية.» لقد كان ذلك هو بلاغ ثلاثة أشخاص وضعوا قوة الارادة في المرتبة الأولى. وبالرغم من أن

جميعهم قد ذكروا عوامل أخرى لها أهمية ثانوية فانهم قد أصروا بشدة أن قوة ارادتهم كانت السبب الأول. ومن ثم فقد كان اجمالي النقاط ٩.

التجارب الجارحة

كان قليل من الأشخاص هم الذين امتنعوا عن الشراب بطريقة فجائية بعد مرورهم بتجربة جارحة. وبالرغم من أن اثنين قد ذكروا ذلك بصفة خاصة فأعطيا ذلك البند ٦ نقاط، الا أن تاريخ بعض الذين اعتبروا الحافز الاسلامي بمثابة العامل الأول من الممكن أيضا أن يعتبروا أنهم قد توقفوا بعد صدمة تجربة جارحة. على سبيل المثال قد امتنع واحد منهم عن الكحول بعد حادث سيارة خطير، وآخر بعد الوفاة المفاجئة غير المتوقعة لأحد أقاربه. ونظرا لأنهم قد مروا بنوع من التحول الديني والروحي بعد الصدمة، فإن هؤلاء الأشخاص اعتبروا العامل الاسلامي هو السبب الرئيسي وليس الصدمة في حد ذاتها

ومن الناحية الأخرى، فإن الشخصين الذين ذكرا الصدمة بصراحة باعتبارها السبب الأول للامتناع عن الكحول من الممكن أيضا أن ننظر اليهما في ضوء الحافز الاسلامي. فإنه قد ألقي القبض على أحدهما مع بعض أشخاص آخرين مشبوهين في قضية قتل باحدى الحانات المحلية. ومع أنه كان يفرط في الشراب الا أنه كان مهذبا ومحترما في الحي الذي يعيش به. وقد جعلته المعاملة السيئة التي تلقاها في قسم البوليس وفي المحاكمة العلنية يشعر باحباط انساني وكشفت عن سره أمام أطفاله وعائلته. وبالرغم من ظهور براءته فإنه قد رفض أن يقرب الشراب الآثم مرة أخرى.

أما الشخص الآخر فقد قام بتحطيم بعض الممتلكات الخاصة بشخص فقير في احدى فترات ثمالته في منتصف الليل. وفي اليوم التالي شعر بالذنب الشديد والغضب الشديد من نفسه. ولقد أخذ على نفسه عهدا بألا يشرب ثانية.

وبالرغم من أن كلا هذين الشخصين يدعيان أن ضبطهما للنفس لم يتم بمقتضى الحافز الاسلامي، فاننا نستطيع أن نرى بوضوح أن رد الفعل المتسم بالشعور المذنب، والخجل والغضب المغالي فيه الموجه تجاه الذات يعد في حد ذاته نتاجا للنشأة الاسلامية المبكرة.

وبالرغم من حقيقة أنه ينظر للصدمة النفسية بصفة عامة باعتبارها تجربة سيئة أدت الى صدمة، فإن القصة التي رواها واحد من الأشخاص المسنين للكاتب ــ والذي آثر أن يكون الإسلام هو السبب الوحيد لتحقيقه ضبط النفس ــ من الممكن في الحقيقة أن تعتبر بمثابة قصة مسلم استجاب بطريقة إيجابية «لصدمة إيجابية» لقد كان متعاقداً على توريد الأطعمة والأشربة لحفلات الزفاف وغيرها من الحفلات الكبيرة. كان معروفاً تماماً بإفراطه في تناول الكحول يوميا. وكثيراً ما كان يحدث أن يحمله مساعديه الى منزله في حالة من الغيبوبة. ولقد استمر ذلك لمدة ٢٠ عاماً رزق خلالها بخمسة بنات. كان يتمنى أن يرزق بولد. وعندما رزق أخيراً بولد، مرّ بشكل فجائي بصدمة إيجابية شعر فيها كيف أكرمه الله وأضفى عليه حبه ورحمته بالرغم من سوء سلوكه. ولقد بلغ ابنه الثلاثين من عمره الآن. ويعد تاريخ ميلاده بمثابة التاريخ الذي أغلق فيه أباه زجاجة الكحول الأخيرة الى الأبد.

هل كانوا مصابين بأي اضطراب نفسي قبل أو خلال الفترة التي داوموا فيها على الكحول، أم بعدها؟

كما ذكرنا من قبل، فقد كان ثمة أربعة أشخاص مصابين قبل البدء في الشراب وكان واحد فقط مصاباً بالفصام.

ولقد ذكر اثنا عشر شخصاً أنهم قد أصيبوا بالاضطراب النفسي في خلال الفترة التي داوموا فيها على الكحول. ومن هؤلاء ذكر ثمانية أنهم قد عادوا مرة أخرى للشراب بعد سنوات قليلة من امتناعهم. ومن الناحية الأخرى ذكر شخصان أنهما قد أصيبا بنوع من العصاب بعد امتناعهم.

وسوف نتناول تلك الناحية بتفصيل أكثر عندما يتم توجيه ذلك الاستفتاء الى عينة أكبر.

ما هي المشاعر الإيجابية التي تكونت لديهم بعد تحقيق ضبط النفس؟

إن العبارة التي قام كثير من الأشخاص بترديدها هي «انني أشعر كما لو ولدت من جديد».. «انه شعور يشبه البعث».. «انني أشعر كما لو كنت مقيداً بسلاسل ثقيلة تحررت منها» وبالرغم من أن مثل تلك التعبيرات من الممكن أن تكون نتاجاً للبلاغة العربية إلا أن كثيرين من الذين تم سؤالهم قد عبروا عن إعادة الميلاد بشكل ما. وان التعبير الذي كثيراً ما ذكر فيما عدا تلك التعبيرات العامة كان يتمثل في الشعور الروحي الإيجابي العظيم بالتحرر من وزر ارتكاب الإثم مع الشعور بالتقرب من الله.

ولقد ذكر كثير من الأشخاص، الشعور بالأمن النفسي، والاحترام الذاتي والتحرر النسبي من التوتر. أما بالنسبة للنواحي الخاصة بالتحسن البدني، مثل ازدياد الشهية، والتخلص من متاعب الجهاز الهضمي والمتاعب المعوية والصداع، فإنها قد ذكرت بصفة أقل. أما بالنسبة لتحسن المركز الاقتصادي، فقد ذكر الى أقل حد.

وجود أي عضو من عائلتهم مضطرب نفسياً أو مدمن أو مفرط في الشراب

نظراً لأن مفهوم العائلة في السودان من الممكن أن يكون واسعاً للغاية، فإنه في الحقيقة قد اقتصر على هؤلاء الذي يعدوا بمثابة أقارب مباشرين. لقد ذكر خمسة أشخاص أن لديهم أقارب كانوا أو لا يزالون مضطربين نفسياً. ونظراً لأن تلك الدراسة تعد دراسة تمهيدية تم تناول عينة صغيرة بها، فإننا لم نتعمق في نوع الاضطراب أو ما فعلوه بالنسبة له. ومن بين هؤلاء الخمسة، ذكر أربعة منهم أنه كان لديهم أقارب مدمنين أيضاً ولكننا لم نتعمق في معرفة ما إذا كان المدمنون هم نفس الأشخاص الذين كانوا مضطربين نفسياً.

ولقد ذكر أربعة أشخاص آخرون أنه لم يكن ثمة اضطراب نفسي بل كان ادمان كحول ومخدرات في العائلة (اثنان يدمنان الخمر واثنان يدمنان المخدرات). ومن ذلك نجد ان إجمالي المدمنين يصل الى ٨ بالمقارنة مع ٥ مضطربين نفسياً. وبالنسبة للأقارب المدمنين ذكر واحد فقط أنه أب. أما بالنسبة لجميع الباقين، فإن مدمني المخدرات والكحول كانوا إما أخوة، أو أولاد عم من الدرجة الأولى، أو أولاد الأخ أو أولاد الأخت. ولم يذكر أي ادمان بين الإناث.

ما هي النصائح التي يقترحونها لمعاونة زملائهم مدمني الخمر؟

إننا لندهش كثيراً لنفاذ بصيرة بعض هؤلاء الذين امتنعوا عن الخمر تجاه المشاكل الفريدة التي يعانيها المدمنون في السودان. ولكن ضيق الوقت والمجال لا يسمحان لي بأن أتناول ذلك بالتفصيل ولكنني آمل أن أقوم بعلم دراسة أكثر شمولاً عن ذلك الأمر في المستقبل.

ولقد كان معظم التوصيات التي اقتبسناها ذات طبيعة إسلامية. «يجب أن يعودوا الى الأسلام»... «يجب أن يحتقروا أنفسهم وألا يستسلموا لليأس.. ان الله يغفر الذنوب جميعاً» ولقد اقترح ١١ شخصاً عبارات مماثلة ويعتبر الاقتراح التالي مألوفا بالنسبة لتكراره فقد قدمه ٨ أشخاص. «يجب أن يتفادوا أصدقاء السوء واجتماعات الشيطان». وفي تلك المجموعة، تقدم اثنان بالنصح لمدمني الخمر بأن يجدوا أنشطة بديلة. كأن يرتادوا دور الخيالة مع رفقاء جديدين أو أن ينموا اهتمامهم بكرة القدم.

أما الاقتراح الذي جاء في المرتبة الثالثة بواسطة خمسة من الأشخاص، فهو يتمثل في النصيحة بالتدرب على قوة الإرادة. وثمة بعض اقتراحات أخرى ذكرها شخص أو شخصان هي، أنهم يجب ألا يتناولوا الخمر خلال النهار، بل بعد صلاة العشاء، «يجب ألا يشربوا وهم جائعين»، يجب أن يبدأ امتناعهم عن طريق التخفيض التدريجي لاستهلاكهم اليومي، وليس الامتناع المفاجيء، «يجب أن يبدأ امتناعهم عن طريق التحول الى البيرة المحلية والأشربة التي تحتوي على نسبة أقل من التركيز الكحولي».

ولقد كان ثلاثة منهم متشائمين، «ليس ثمة شيء من الممكن أن يقنع مدمن الخمر. «ليس ثمة نصيحة تعد مناسبة للجميع. فهناك اختلافات فردية كبيرة بين المدمنين».

هل نشدوا عون طبيب أو معالج مسلم من أبناء البلدة؟

لقد ذكر اثنان وعشرون من العينة المختارة أنهم لم يذهبوا الى مستشفى للعلاج النفسي أو لمعالجين تقليديين لمعاونتهم على الخروج من إدمانهم ومن بين التسعة الباقين، كان ثمة أربعة نشدوا عونا من كلا الطرفين. ولقد توجه ثلاثة منهم الى المعالجين الوطنيين بعد أن فشلوا في تحقيق أي فائدة من العلاج النفسي في حين أن الرابع قد حقق الضبط النفسي النهائي عن طريق التوجه لكل من المعالجين المحدثين والتقليديين في نفس الوقت.

كان ذلك الشخص موظفاً حكومياً قد أدى استمراره في ادمان الشراب الى فقدانه لوظيفته. وهو الآن عامل ماهر. ولقد ذكر أنه بالرغم من أن المهدئات التي ذكرها له الطبيب كانت ذات فائدة، إلا أنه لا يزال يعتقد أن القيمة الحقيقية جاءت من بركات الشيخ التقي. فقد شرب «المحاية»، أي مياه غسيل حبر الآيات القرآنية المكتوبة على لوحة خشبية. ولقد جلس في هدوء أمام المعالج المسن المؤثر الذي كان يهمس بالدعاء له. ولقد ذكر أنه شعر بهدوء عميق بعد تلك الجلسات. وهو لا يزال يذهب الى شيخه من وقت لآخر.

ومن بين الثلاثة الآخرين، توجه اثنان الى المعالجين الوطنيين فقط من أجل ارضاء امهاتهم الملحات. ولقد تحسن واحد منهم كثيراً وحقق ضبط النفس لمدة أسابيع قليلة ولكنه انتكس ثانية. أما الثاني الذي ذهب لمرات قليلة فلم يذكر أي تحسن. أما الثالث الذي ذهب من نفسه بعد فشل العلاج الحديث فقد امتنع أيضا عن تناول الخمر عدة أسابيع قبل الانتكاس.

وبالنسبة للخمسة الباقين، فقد حصل واحد منهم على العون من طبيب نفسي وحقق ضبط النفس النهائي. أما الأربعة الباقين فقد ذهبوا الى معالجين وطنيين. ولقد فشل واحد منهم في الحصول على أي مساعدة، وامتنع اثنان منهم ولكنهما انتكسا فيما بعد وكان واحد منهما، وهو طبيب، قد حقق ضبط النفس التام بعد العلاج الديني التقليدي.

ومن الهام أن نلاحظ، أنه عكس الرأي الشائع، فإن الأشخاص الذين اختاروا طواعية عون المعالجين التقليديين لم يكونوا من الطبقة العاملة. فقد أظهرت عينتنا الصغيرة أنهم جميعاً كانوا من ذوي الرواتب، فهم ناظر مدرسة وموظفون في الدولة، وطبيب، بل في الحقيقة طبيب متخصص.

والنتيجة الهامة لذلك الاستفتاء هي، أنه على الأقل في العاصمة، قد أصبح معظم مدمني الخمر مبتعدين عن الأشربة الكحولية خارج اطار المساعدة الصحية.

ونظراً لصغر العينة، فليس هناك مجال لإقامة المقارنات بين المعالجين الوطنيين والمحدثين، ولكنه قد يكون من الهام الا نختتم ذلك القسم من المقالة بدون أن نذكر باختصار قصة الطبيب المتخصص الذي امتنع عن الخمر بعد العلاج الديني التقليدي.

وهو الآن في الثامنة والأربعين من عمره. ولقد داوم على الشراب بكثرة شديدة لمدة ٢٣ عاماً. وفي الفترة الأخيرة بدأت الخمر تسبب له مشكلة حقيقية في مهنته. وبصفته طبيب فمن المؤكد أنه قد جرب عقاقير مختلفة لتخفيف أعراضه بدون نجاح.

وذات يوم في شهر أغسطس عام ١٩٧٣م اقترح عليه أخوه وهو مهندس معروف ولا يزال مريداً مخلصاً لشيخ صوفي مشهور، أن ينشد النصح من الشيخ التقي، ولقد قبل ذلك في الحال وسافرا سويا الى الشيخ. وعندما سأله الشيخ، هل تريد الامتناع حقيقه ياولدي؟ أجاب الطبيب «نعم يامولانا» بالرغم من أنه قد أحضر معه سرا خمسة زجاجات من الخمر في حقائبه. ثم قرأ الشيخ «ومريضه» الفاتحة ثم أعطى الطبيب فيما بعد «المحاية» والبخور وطلب منه الحضور للصلاة اليومية.

ثم روى لي الطبيب «لقد توجهت الى غرفتي في الليل وأخرجت واحدة من الزجاجات من حقيبتي. ولقد ملأت كأسي ولكنني وجدت صعوبة شديدة في اكماله. لقد شعرت بالتوتر والغثيان. وكان من المستحيل بالنسبة لي أن أكمل الكأس الثانية، الذي كان بمثابة الكأس الأخير من الخمر الذي صببته لنفسي أو لأي شخص آخر. وبعد أيام قليلة أخذت عزوني من الخمر وألقيت الزجاجات الثمينة في المرحاض.

وفي أواخر أغسطس ١٩٧٣ قمت بزيارة شخصية للشيخ من أجل جمع معلومات حول العلاج التقليدي ضمن لجنة متخصصة من منظمة الصحة العالمية كنت عضوا بها ولقد

قابلت ذلك الطبيب هناك. وأخبرني ببقية قصته. ومن معرفتي الشخصية بالطبيب والتحيز الغربي بمقتضى تدريبي كنت في شك عظيم بالنسبة لنجاح ذلك العلاج. لقد كان يعاني من ارتجاف واضح وكان يبدو عليه أنه يعاني من الجوع والأنيميا. قلت لنفسي حينئذ أنه بدأ العلاج فقط منذ وقت قصير ورغم ذلك يبدو في تلك الصورة، فما الذي سوف يحدث له عندما يمارس الامتناع الحقيقي.

ولقد رأيته مرة أخرى عام ١٩٧٧م، كان يبدو شخصا صحيحا ورعاً ولقد تشرب كثيرا من التأثير الروحي للشيخ. إن أربعة أعوام من الامتناع والعيش كمسلم ورع من الممكن حقيقة أن تفعل كثرا لمدمن الخمر.

توصيات

ان جميع الوصايا الرئيسية التي أستطيع تذكرها بعد كتابة هذه المقالة أو تلك التي كانت في ذهني بالفعل قبل مباشرة تلك الدراسة قد ذكرها ٣١ شخصاً في عينتنا. هل من الممكن أن يكون الإسلام ذا فائدة لمدمني الخمر من المسلمين؟ إنني على ثقة أنه اذا تم شن حملة طويلة المدى تتجه وجهة اسلامية بواسطة الدولة والمهنيين وغيرهم من الأطراف المهتمة بالأمر في الدولة، فإن مشكلة إدمان الخمر والاعتماد عليه لن تكون بعد ذلك ذات أهمية خطيرة. ولكنني سوف اقتصر على قليل من الوصايا التي تنبع بشكل منطقي من تلك الدراسة ومن كتاباتي السابقة حول الإسلام وإدمان الخمر.

١ ــ الحاجة الى وجود علاج نفسي ــ اجتماعي يتجه وجهة اسلامية

من الواضح أن الاسلام كأسلوب للحياة يلعب دوراً رئيسياً للغاية في التطور العاطفي، والاجتماعي والشخصي للإنسان المسلم، ومن ثم تصبح حقيقة مأساوية أن يستمر المعالجون النفسيون المسلمون في استخلاص نظرياتهم وممارستهم من فرويد، أو أدلر أو بافلوف أو سكنير. ولكنه من الممكن تكييف النواحي المفيدة لمثل تلك المفاهيم الغربية في العلاج وادماجها ــ في شكل جديد تماماً ــ مع العلاج الإسلامي. وإنني قد قدمت بالفعل مبادىء مثل ذلك العلاج في كتابي «الإسلام وإدمان الخمر» وفي مقالة قدمتها في المؤتمر السنوي لاتحاد العلماء المسلمين في الولايات المتحدة وكندا. وإنني سعيد الآن لأنني علمت أن ثلاثة من المسلمين الأمريكين، وهم طبيب نفسي، وعالم نفسي، ومستشار قانوني قد اتخذوا خطوة أبعد في هذا المجال ويقومون بتطوير علاج نفسي إسلامي مكتمل.

ان النقاش القائل بأن المسلم الذي يصبح مدمنا للخمر يعد آثما في نظر الإسلام ومن ثم كيف يستطيع الإسلام معاونته، في حين أنه يجعله يشعر بالذنب ليس بنقاش صحيح. لقد رأينا كيف استطاعت الغالبية العظمى من الأشخاص الذي كانوا سابقاً آثمين أن يحققوا الضبط النفسي من خلال نفس الأساليب الإسلامية.

وإنني أعتقد أن كثيراً ممن يطلق عليهم «المسلمون الآثمون» يكونون في الحقيقة حافزاً إسلامياً قوياً ساكناً وكامناً للتغير بالرغم من تصرفهم المصطنع، اللاإسلامي.

وفي هذا الصدد، فإن قصة أحد الأشخاص في هذه الدراسة تعد مثلا جيداً. انه الآن يعمل مديراً لإحدى الكليات. ولقد

عرف بنوبات عنف خلال فترات ثمالته. ولقد كان أيضاً تابعاً مخلصاً لماركس وعندما كان يشرب ـ الى حد الثمالة دائما ـ كان يلقي المحاضرات حول فلسفته ويهاجم العقيدة الإسلامية بصراحة. في إحدى فترات ثمالته، صدمته سيارة نقل ثقيل وأدت الى كسر ساقه بشكل خطير، وسرعان ما فسر ذلك، مثلما يفعل جميع المسلمين، أنه عقاب من الله لسلوكه الآثم. وتحول عن تناول الكحول «والإلحاد المفترض» الى التقوى والصلاة. وفي الحقيقة فإن الإسلام ذاته يمهد الطريق لكل تلك التحولات الفجائية. فإن بساطة الايمان بوحدانية الله، والتأثير القوي للوحي القرآني، والشخصية القوية للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، والاعتقاد في ضرورة نقاء الإنسان والسهولة العظيمة التي يمكن بها غفران أية ذنوب بدون أي وسيط بين الإنسان وبين الله عز وجل، تعد جميعها بمثابة عوامل هامة تجعل الناس يتحولون بسهولة من إدمان الخمر الى التصوف. ونظراً لأن الشيوخ الصوفيين والمعالجين التقليديين يستطيعون رؤية نقاء المسلم من خلال أفعاله الظاهرية الآثمة، فإنهم يستطيعون اكتساب حب مثل هؤلاء المدمنين ويغيرونهم بشكل واقعي. ومن الناحية الأخرى، فهنالك كثيراً من الشيوخ التقليديين الذين ينظرون الى المظهر الخارجي بصفة رئيسية ومن ثم يخيفون مثل هؤلاء الناس بلعنتهم لهم.

ولقد استطاع الكاتب «الطيب صالح» أن يصور تلك الطبيعة القابلة للتغيير لمدمن الخمر المسلم بشكل جيد جداً في قصته «عرس الزين» (٨). وهكذا، فإنني هنا أوصي بتطوير علاج نفسي ـ اجتماعي جديد يأخذ بجميع تلك العوامل في الاعتبار.

٢ ـ التعاون بين العلاج التقليدي والحديث:

والى أن يظهر ذلك العلاج الإسلامي للوجود، والى أن يتم تطويره، فإن العلاج النفسي الحديث يجب أن يستفيد مما يستطيع أن يفعله المعالجون التقليديون. وأيضا يجب أن يتعلم مثل هؤلاء المعالجين متى يرسلون مدمن الخمر الى العيادات من أجل معاونته على تفادي الأعراض الخطيرة للمنع قبل أن يواصلوا معه علاجهم الديني.

وانه حتى من المرغوب فيه بالنسبة لكل عيادة أن يكون لديها معالج ديني على أساس العمل جزءاً من الوقت. ان العالم المسلم يتكون غالباً من مجتمعات يسود فيها نظام سلطة الأب، التي تتأثر كثيراً بصورة الأب القوي المحترم الذي تسيطر عليه الحوافز الأخلاقية. ومن ثم فإن حقيقة أن كثيراً من الأطباء النفسيين هم في نفس الوقت من شاربي الخمر، تضعهم ـ وذلك أقل ما يمكننا قوله ـ في موقف سيء بالنسبة لعلاج المدمنين. على سبيل المثال، فإن واحداً من الأشخاص الذين أختبرتهم أنا شخصياً في هذه العينة قد ضحك عندما سألته اذا ما كان قد توجه الى طبيب نفسي لمعاونته على الخروج من حالته المتأخرة لإدمان الخمر. وقد أخبرني أن زوج أخته طبيب نفسي ولكنه لم يعمل على مساعدته لأنه هو نفسه كان يعاني من الوحدة وقد اعتاد أن يأتي كل ليلة للشراب معه. ان وضع المعالجين الوطنيين أفضل كثيراً في هذا الصدد ويجب الإفادة منهم.

وقبل كل شيء، فإننا لاعتبارنا عاملين أ

الصحة العقلية الحديثة قد حققنا قليلا من النجاح في ذلك المجال، وخاصة بالنسبة لتطبيق العلاج النفسي. لذلك يجب أن نكون أكثر تواضعاً. وان تفسير الظواهر الروحية الأخرى التي لا تبدو قابلة لفهمنا بأنها ذات «أثر ضئيل» يعتبر تفسيراً غير علمي أو على الأقل، غير عادل. لقد حقق علم النفس بالفعل نتائج في التخاطر مثل الإدراك الخارج عن الحواس والحركة النفسية التي كانت تعتبر حتى وقت قريب بمثابة تدجيل تام. ومن الممكن أن يتم قبول الظواهر التي يستخدمها بعض معالجينا الموهوبون في المستقبل.

ومع ذلك، اذا اعتبرنا الأمر من وجهة النظر العملية فقط، فإننا يجب أن نتعاون مع العلاج التقليدي. وحتى اذا كان ثمة أشخاص في العاصمة يتوجهون الى المعالجين التقليديين أكثر من الأطباء النفسيين، فإن العلاج التقليدي بالتأكيد سوف يكون له قصب السبق بين الطبقات الريفية.

٣ ــ الإفادة من شهر رمضان:

إنني أتساءل اذا حدث في مكان ما في أوربا، فلننقل انجلترا، ووافق جميع مدمني الخمر طواعية أن يمتنعوا عن الشراب تماماً لمدة شهر كامل. وأن يخفض الذين لا يستطيعون الامتناع تماماً استهلاكهم الى الحد الأدنى خلال الليل. ما الذي سوف يفعله العلماء، والأطباء النفسيون؟ إنني على ثقة أننا سوف نمر بدراسات في مجلة علم النفس البريطانية وغيرها من المجلات بالنسبة لما يمكن أن يفعله العاملون في الصحة النفسية وغيرهم من العلماء أو بالنسبة لما فعلوه من أجل أن يجعلوا هؤلاء المدمنين يستمرون في ضبط النفس الذي حققوه بعد اتمام الشهر. وانه لمن المحزن حقيقة أ نرى أنه يتم التغاضي عن مثل تلك الفرص الهائلة في شهر رمضان كل عام بواسط المسلمين العاملين في مجال الصحة النفسية (جميع أنحاء العالم الإسلامي. إننا نوصو بالاستفادة من شهر رمضان في العلاج الفردي وعلى المستوى الحكومي من أجل علاج وإعاد تعليم المدمنين والذين من الممكن أن يصبحو مدمنين.

٤ ــ الإفادة من الحج والعمرة:

إن حوالي مليون من المسلمين يتوجهون ك عام الى الحج في مكة المكرمة ويعودون وة تطهروا من العوامل الدنيوية المفسدة. وك رأينا فإن بعض مدمني الخمر يعودون وة حققوا ضبط النفس. كما يتوجه كثيرون ال مكة من أجل العمرة. ويجب الإفادة من مثل تلك الرحلات من أجل العلاج والمنع على المستوى الفردي والدولي.

٥ ــ الحاجة الى جماعات إسلامية:

انه مما يثير الدهشة أنه بالرغم من أ المسيحيين لا يعتبرون الشراب باعتدال بمثا إثم، فإن A . A بمقتضى التجربة المحضة ة أصرت على الامتناع وقد نجحت الى حد كب في جهودها المتجه وجهة دينية. ان تأث الجماعة في جعل الأشخاص يلجأون ال الشراب وفي جعل الممتنعين يرتدون لا يحتاج الى أي نقاش أبعد من ذلك. اننا في حاج الى جماعة إسلامية من الممتنعين لمعاونة الناس على الامتناع عن الخمر والاستمرار في ذلك الامتناع. نحن في حاجة الى جماعات إسلامي للعون في ذلك.

٦ ـ الثقافة الإسلامية وتدريب الصغار:

نظراً لأن الإسلام يمكنه أيضا أن يقوم بالكثير بالنسبة للمنع، فإنه من الهام أن نحذر من الأخطار والآثام الخاصة بالأشربة المسكرة في أساليب التعليم الإسلامية للأطفال في جميع الأعمار. وإن تلك الأساليب التعليمية يجب ادماجها ضمن مواد أخرى مثل العلوم والاجتماعيات ويجب أن يتم تصويرها بأساليب سمعية بصرية جذابة.

وأبعد من ذلك، فإن التنظيمات الإسلامية المتطوعة من أجل الشباب من الممكن أن تكون فعالة للغاية في مساعدتهم في بناء شخصية قوية وإيجاد البدائل الأخلاقية الصحية للخمور والمخدرات.

أما بالنسبة لمشكلة تقديم الكحول، مثل البيرة الوطنية الى الأطفال الصغار فإنه يجب على الدولة والمجتمع ككل، أن تتخذ اجراءات لمنعها.

الهوامش

(١) جيمس ر. ميلان/ المفهوم الشامل الناشىء عن إدمان الخمر. واشنطن: زملاء مركز ادمان المسكرات، ١٩٧٤م.

(٢) نفس المرجع السابق. انظر أيضا مالك بدري/ الاسلام وادمان الخمر، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) مالك بدري / مشاكل الاختبارات النفسية في الدول النامية، مقالة لم يتم نشرها تم تقديمها الى منظمة الصحة العالمية، لجنة الخبراء في مشكل الصحة النفسية بالدول النامية، جنيف، ١٩٧٣م.

(٤) ميلان/ نفس المرجع المشار إليه.

(٥) ميلان/ نفس المرجع المشار إليه.

(٦) مالك بدري/ المرجع المشار إليه.

(٧) مالك بدري/ علماء النفس المسلمون في حجر الضب. المسلم المعاصر. س ٤: ع ١٥. رجب ١٣٩٨هـ ـ يوليو ١٩٧٨م. ص ص ١٠٥ ـ ١٢٤، س ٤: ع ١٦ شوال ١٣٩٨ هـ ـ اكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ٩٧ ـ ١١٣.

(٨) الطيب الصالح/ عرس الزين. سلسلة الكتاب الافريقيين، ١٩٦٩م.

المراجع

١ ـ مالك بدري/ **الإسلام وادمان الكحول**، منشورات الاميركان تروست، ١٩٧٦م.

٢ ـ مالك بدري/ علماء النفس في جحر الضب. المسلم المعاصر. س٤: ع١٥. رجب ١٣٩٨ هـ ـ يوليو ١٩٧٨م. ص ص١٠٥ ـ ١٢٤، س٤: ع ١٦. شوال ١٣٩٨هـ ـ اكتوبر ١٩٧٨م. ص .ص ٩٧ ـ ١١٣.

٣ ـ مالك بدري/ **مشاكل الاختبار النفسي في الدول النامية**. ـ مقالة لم يتم نشرها تم تقديها الى اللجنة المتخصصة في منظمة الصحة العالمية حول مشاكل الصحة العقلية في الدول النامية، جنيف، ١٩٧٤م.

٤ ـ ج ـ ميلام/ **المفهوم الشامل الناشىء عن إدمان الخمور**.ـ واشنطون مركز اتحاد الكحول، ١٩٧٦م.

٥ ـ الطيب صالح/ **عرس الزين**.ـ سلسلة الكتاب الافريقيين، ١٩٦٩م.

الآراء النفسية عند مسكويه

د . محمد عبد الظاهر الطيب
كلية التربية ـ جامعة طنطا

«ان علم النفس كان له شرف على سائر العلوم، لأن الانسان يجب ان يبدأ بتعرف نفسه قبل أن يعرف أي شيء آخر»

(مسكويه ـ رسالة في جوهر النفس)

مقدمة

مسكويه هو أحمد بن محمد بن يعقوب: و«مسكويه» هو لقبه (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص٨١). ولقد لقّب بالمعلم الثالث، حيث لقب الفارابي بالمعلم الثاني، لأنه خليفة المعلم الاول أرسطو (ابن خلدون، ١٣٢٩هـ، ص٥٣٧). ومسكويه هو المفكر الاسلامي الأول في الميدان العملي للأخلاق. وأغلب الظن أن مسكويه ولد عام ٣٢٥هـ (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص٧٩).

وقد ولد في مدينة «الري» وهي مدينة فارسية مشهورة ظهر فيها كثير من المفكرين مثل محمد بن زكريا الرازي (توفي ٣٢٠هـ) والفخر الرازي (توفي ٦٠٦هـ) وهي مدينة طهران اليوم (بارتولد Bartold، ١٩٤٢، ص٧٣).

أما عن كنيته فهي أبو علي، ولعل اختيار هذه الكنية يتفق وما لمسكويه من التشيع لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه (العاملي، ١٩٣٨، ص١٠، ص١٤٤). وعاش مسكويه في أصفهان ومات بها في صفر ٤٢١هـ (١٦ فبراير ١٠٣٠م) (الزركلي، ١٩٥٤، ص٢٠٤ - ٢٠٥).

ويقول ابن الخطيب في مقدمة «تهذيب الأخلاق» لقد قرأت ـ فيما قرأت ـ أبوابا من هذا الكتاب برمتها في احياء علوم الدين للامام الغزالي، فظننت ـ باديء ذي بدء ـ أن ابن مسكويه توفي في عام ٤٢١هـ في حين أن الغزالي قد توفي في عام ٥٠٥هـ فيكون ابن مسكويه أسبق من الغزالي، وبذلك يكون الغزالي هو الناقل عن ابن مسكويه، وكفاه ذلك فخرا، وحمده (ابن الخطيب في مقدمة تهذيب الأخلاق).

النفس عند مسكويه

يتكون الانسان عند مسكويه من نفس وجسم، والنفس عنده ليست جسما، ولا جزءاً من جسم، ولا حالا من أحوال الجسم، ولكنها شيء آخر، مفارق للجسم بجوهره، وأحكامه، وخواصه (مسكويه، ١٩٥٩، ص٤) والدليل على ذلك «أن كل جسم له صورة ما، فإنه ليس له صورة أخرى من جنس صوره، الا بعد مفارقته الصورة الاولى مفارقة تامة... فالشمع اذا قبل صورة نقش في الخاتم، لم يقبل غيره من النقوش الا بعد أن يزول عنه رسم النقش الأول... ونحن نجد أنفسنا تقبل صور الأشياء كلها، على اختلافها من المحسوسات، والمعقولات، على التمام والكمال، من غير مفارقة للأولى، ولا زوال رسم، بل يبقى الرسم الأول تاما، كاملا، وتقبل الرسم الثاني أيضا تاما كاملا. ثم لا تزال تقبل صورة بعد صوره، ابدا دائما من غير أن تضعف، أو تقصر، في وقت من الأوقات عن قبول ما يرد، ويطرأ عليها من الصور (مرجع سابق، ص٧ــ٨).

والدليل أيضا على أن النفس مغايرة للجسم «أنها تتصور الشيء وضده، كالبياض والسواد، والروائح والطعوم، وتزداد بتحصيلها للمعلومات العقلية قوة على قبول غيرها. وقوة الجسم لا تعرف العلوم الا من الحواس، ولا تميل الا الى المحسوسات، ولكن النفس كلما تخللت من الحواس، ازدادت كمالا. وانصراف النفس عن الامور واللذات الجسمانية يدلنا دلالة واضحة على أنها من جوهر أعلى وأكرم جدا من الجسم» (طهارة النفس، ص٢ــ٣) «وأيضا فإن الحواس تدرك المحسوسات فقط، ولكن النفس تدرك أسباب الاتفاق والاختلاف التي من المحسوسات. وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا آثار الجسم» (مسكويه، ١٩٥٩، ص٨).

«والنفس بطبيعتها، توّاقة الى المعرفة، وتكذب الحواس، فتميز منها الصادق والكاذب» (مسكويه، طهارة النفس، ص٣).

أي أن الانسان عبارة عن نفس وبدن «والنفس تحرك البدن، والانسان انسان بنفسه وبدنه معا، والجسم والنفس متصلان ومتعاونان، وكثيرا ما يظهر أثر أحدهما في الآخر، فإن الاحوال النفسية تغير مزاج البدن ومزاج البدن أيضا يغير أحوال النفس. (مسكويه وأبو حيان التوحيدي، ١٩٥١، ص ٢٣٢).

قوى النفس الانسانية:

يرى مسكويه أن الناظر في أمر هذه النفس وقواها يتبين له أنها تنقسم الى ثلاثة:

١ ــ القوى التي بها يكون الفكر والتمييز، والنظر في حقائق الامور. وقد أطلق عليها مسكويه القوة العاقلة وأوضح أن فضيلتها الحكمة.

٢ ــ القوة التي بها يكون الغضب، والاقدام على الأهوال، والشوق الى التسلط والترفع، وضروب الكرامات. وقد أطلق عليها مسكويه القوة الغضبية أو السبعية وأوضح أن فضيلتها الشجاعة.

٣ ــ القوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء، والشوق الى الملاذ التي في المآكل

والمشارب والمناكح وضروب اللذات الحسية. وقد أطلق عليها مسكويه القوة الشهوانية أو البهيمية وأوضح أن فضيلتها العفة. (مسكويه، طهارة النفس ورقة ٣٦).

والانسان صار انسانا بأفضل هذه النفوس أي العاقلة (مسكويه، ١٩٥٩، ص٤٧). وأوضح مسكويه أن النفس البهيمية معنا من أول النشوء ومع الولادة، ولذلك كانت قوتها أشد، ويظهر أثر النفس المميزة بقوة العقل من بعد قليلا قليلا الى أن يقوى في وقت البلوغ. وان طبيعة النفس البهيمية الانقياد للناطقة (العاقلة). «ولولا أن ذلك في جبلتها وطبيعتها وهو قبول التربية لكان تكليفا بخلاف ما في الطبع» (مسكويه وأبو حيان التوحيدي، ١٩٥١، ص١٤٩ــ١٥٠). ويقسم مسكويه هذه القوة من حيث قبول التربية (الأدب) أقساما ثلاثة:

١ ــ الكريمة الأدبية بالطبع وهي النفس الناطقة (العاقلة).

٢ ــ العادمة للأدب وهي مع ذلك غير قابلة له وهي النفس البهيمية.

٣ ــ التي عدمت الأدب ولكنها تقبله، وتنقاد له، وهي النفس الغضبية التي وهبنا الله اياها لنستعين بها على تقويم البهيمية التي لا تقبل الأدب.

(مسكويه، ١٩٥١، ص٥٣)

والنفس في الحقيقة واحدة وان تعددت قواها ووظائفها وتسمياتها، فهي أسماء تقع على نفس واحدة، بحسب أفعالها المختلفة: فإن فعلت في الجسم الغذاء سميت نباتية وشهوانية، وان فعلت الحس والحركة سميت حيوانية غضبية، وان فعلت التمييز والتفكير سميت ناطقة (مسكويه، طهارة النفس، ورقة ٣٥).

ويقسم مسكويه النفس العاقلة الى:

١ ــ عقل نظري يسهل على الانسان تحصيل العلوم والمعارف المختلفة.

٢ ــ عقل عملي يساعد الانسان في تنظيم الأمور وترتيبها.

(مسكويه، ١٩٥٩، ص٤٧ــ٤٨).

«وحسب دراسات النفس بهذا الوضع يقسم مسكويه الفضائل تقسيما أساسه إفلاطوني، لأنه يعتمد على تمييز قوى النفس الثلاثة، وليس على الانفعالات والأفعال كما نجده عند أرسطو، ولهذا كان عدد الفضائل الأساسية محدودا وهي الفضائل الأربعة الكبرى، نريد بذلك الحكمة والشجاعة والعفة والعدل. ولكن تسميته لأجزاء تقسيمه العام أرسططاليسية، فهو يسمي هذه الفضائل الأربعة، الفضائل الخلقية الانسانية، ويضيف اليها ــ كما يفعل أرسطو ــ الفضائل النظرية التي تخص العقل في وظيفته التجريدية (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص٢٧٥).

الفروق الفردية عند مسكويه (مراتب الناس في قبول الآداب):

يقول مسكويه (١٩٥٩، ص٣٤-٣٥) «أما مراتب الناس في قبول هذه الآداب التي سميناها خلقا، والمسارعة الى تعلمها، والحرص عليها، فإنها كثيرة، وهي تشاهد وتعاين فيهم، وخاصة في الأطفال، فإن أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم، ولا يسترونها بروية، ولا فكر ــ كما يفعل الرجل التام ــ

الذي انتهى من نشئه وكماله، الى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة لما في طبعه.

وأنت تتأمل من أخلاق الصبيان، واستعدادهم لقبول الأدب، أو نفورهم عنه، أو ما يظهر في بعضهم من القحه، وفي بعضهم من الحياء. وكذلك ترى فيهم من الجود، والبخل، والرحمة، والقسوة، في قبول الأخلاق الفاضلة، وتعلم معه أنهم ليسوا على رتبة واحدة، وأن فيهم المواتي، والممتنع، والسهل السلس، والفظ العسر، والخير والشرير، والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب كثيرة لا تحصى».

وقد أوضح مسكويه أن هناك فروقا فردية بين المتعلمين من حيث تقبلهم لمختلف العلوم والآداب:

١ ـ فبعض التلاميذ عندهم قدرة قوية وصادقة على التخيل، فهم يصلحون للعلوم التي تحتاج هذا التخيل.

٢ ـ وآخرون منهم يتميزون بالتفكير الصحيح، فتناسبهم الدروس التي تحتاج صحة التفكير.

٣ ـ وفريق ثالث من المتعلمين يتميزون بالتفكير الجيد، بالاضافة الى قدرتهم على الحفظ.

٤ ـ وفريق رابع منهم يجمع كل الصفات السابقة وهم قليلون (وقد يقصد بهم العباقرة).

٥ ـ والفريق الأخير الذي لا تتحقق فيه واحدة من الصفات السابقة، وهم لا يصلحون لتعلم العلوم (وقد يقصد بهم فئات التخلف العقلي). (مسكويه، الهوامل والشوامل، ص١٦٥ـ١٦٦).

هذا من ناحية الفروق بين الأفراد، أما الجماعات والأمم، فيرى أنها تتفق في تفكيرها الجماعي، ففضيلة الصدق في القول مثلا تتفق عليها كل الأمم. وكذلك الشجاعة والعدل..الخ.

يقول مسكويه «المقصود أن تعلم أن عقول الأمم كلها تتوافر على طريقة واحدة، ولا تختلف بإختلاف البقاع، ولا تتغير بتغير الأزمنة، ولا يردها راد على الدهور والأحقاب» (مسكويه، ١٩٥٢، ص٥٩).

النمو النفسي للطفل:

يرى مسكويه أن «نفس الطفل» هي حلقة بين نفس الحيوان ونفس الانسان العاقل، أي عندها ينتهي أفق الحيوان ويبتديء أفق الانسان، وهي تسير في تطورها وفق ما يلي:

١ ـ هي في أولها ساذجة من غير نقش (مسكويه، ١٩٥٩، ص٥٨). وهي مستعدة للتربية، وصالحة للعناية ولا يجب أن تهمل (مسكويه، طهارة النفس، ورقة ٤٠).

٢ ـ تظهر فيها القوة البهيمية وقد ضمنها مسكويه ما يلي:

(أ) تظهر قوة الاحساس باللذة والألم.

(ب) تتولد فيها قوة تشتق من الاولى، ولكنها أكثر حده، هي قوة الشهوات.

(ج) تبزغ في أفق نفس الطفل، قوة تدفعه الى تحقيق ما في نفسه، وأن يلتمس مختلف الوسائل والسبل لفعل ذلك وهي قوة الشوق.

(د) تتدرج نفسه في نمو ملكاتها الى قوة التمثيل التي تساعده على أن يرسم لنفسه صورا معينة، هي بمثابة مثالات يتشوق اليها

(مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٧-٥٨).

٣ ــ بعد هذه القوة العامة البهيمية التي تهتم بالغذاء، وبكل ما يساعد الانسان في حياته الدنيوية، تظهر في نفس الصبي القوة السبعية ويسميها مسكويه قوة الغضب، يدفع الطفل بها عن نفسه ما يؤذيه، مرة بنفسه اذا استطاع، وأخرى بوالديه بالبكاء ان عجز. (مسكويه، طهارة النفس ورقة ٣٩ والتهذيب ص ٥٨).

٤ ــ ثم تظهر فيه قوة أرقى مما تقدم، هي قوة التمييز، وهي القوة التي تميزه عن غيره من سائر الموجودات باعتباره انسانا، وهي قوة العقل، وأول مظهر لها عند الطفل هو الحياء (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٨). ويعرف مسكويه الحياء بأنه «الخوف من ظهور شيء قبيح من الطفل، وهو الاحساس بالجميل والقبيح وإيثار الاول على الثاني، ويرى أن هذه القوى، تتسلسل، وسابقها ضروري للاحقها، وكلها لازمة ليصل الطفل الى حياة الفضيلة (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٤٢).

وحياة الفضيلة عند الطفل لها شرطان:

شرط نفسي وشرط اجتماعي، أما الاول فيتلخص في الانطباع على الخير بالسليقة، بظهور الحياء والاطراق الى الأرض (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٨). أما من كان وقاحا بطبعه كان مثله كالخنزير الوحشي لا يطمع في رياضته، لأن نفسه العاقلة تصير خادمة لنفسه البهيمية، ولنفسه الغضبية (المرجع السابق، ص ٦٧).

أما الشرط الاجتماعي فيتلخص في ابعاد الصبي عن رفاق السوء، ومخالطة الفاسدين بطبعهم، لأن المخالطة تفسد بالمقارنة والمداخلة (المرجع السابق، ص ٥٩). هذا من جهة ومن جهة أخرى مصاحبتهم للأخيار وأهل الحكمة، فإن المثل الصالح، والفعل الصالح مع الأخيار، يقوي النفس، ويشجعها على الفضائل (مسكويه، ١٩٥٢، ص ٢٨٦). وأيضا ابعاد الأطفال من حين الى حين عن محيط الأسرة، أي المحيط الذي يجدون فيه عادة كثيرا من العطف والتنعم الى محيط آخر، يشعرون فيه بشيء من الجفاء والخشونة، وعدم التواكل والاعتماد على الأهل (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٤٢).

الذاكرة والتحصيل:

يقول مسكويه «أما العلوم والمعارف، فالانسان يحصلها في شبيه بالخزانة له، يرجع اليه متى شاء، ويستخرج منه ما أراد: أعني القوة الذاكرة التي تستودع الأمور التي تستفاد من خارج، أعني من العلماء والكتب، أو التي تستفاد بالفكر والروية من داخل» (مسكويه وأبو حيان التوحيدي، ١٩٥١، ص ١٧٣).

ومعنى ذلك أن مسكويه قسم التحصيل الى قسمين:

١ ــ تحصيل للعلوم من الخارج وهو في ذلك يستخدم الحواس ويختزن هذه العلوم في الذاكرة، وهذا ما يوضحه مسكويه في موضع آخر بقوله «فما يأتيها (النفس) من الحس فإنها تخزنه في شبيه بالخزانة لها أعني موضع الذكر» (المرجع السابق، ص ١١١).

٢ ــ تحصيل للعلوم من الداخل باسترجاعها

من العقل، وتكرار تصوره لها، حتى تنطبع في ذهنه، ولذا فإن العلم في نظر مسكويه يحتاج الى كثرة التدريس لأنه في أول الأمر يحصل منه الشيء الذي يسمى «حالا»، ثم بعد ذلك بالتكرار يصير «ملكة» ثابت (المرجع السابق، ص ١١١).

علم النفس العلاجي عند مسكويه:

قسم مسكويه في كتابه «التهذيب» علم النفس العلاجي الى قسمين: قسم يبغي حفظ صحة النفس، وابقائها سليمة، بعيدة عن الأسقام، فمهمته المنع، وينظر الى المستقبل. والآخر يبغي خلاصها، بشفاء ما قد ينتابها من الأمراض حتى تعود الى صحتها، وتستقيم حياتها بعد أن ساءت وفسدت، ومهمة هذا القسم الانقاذ، وينظر الى الماضي، وهو يسمى القسم الاول «تهذيب الاخلاق» ويسمى القسم الثاني «تطهير الاعراق» (مسكويه، ١٩٥٩، ص ص ٢٠٤-٢٠٥) وهو لا يضع علاجه النفسي لكل الناس، لأن نفوسهم تختلف، ويرى أن طبائعهم تنحصر في ثلاثة أنواع (وهو يتأثر في هذا بجالينوس). فهناك قوم خيّرون بطبعهم، وهؤلاء قليلون. ومن الناس من طبع على الشر، فهم لا يعرفون طريق الفضائل والخير، ومن الناس من هو وسط بين هؤلاء وأولئك، يميلون تارة الى الخير وتارة الى الشر، حسب الظروف والتأثيرات التي يخضعون لها. (المصدر السابق، ص ص ٣٨-٣٩)

والعلاج النفسي في نظر مسكويه لم يوضع لأصحاب الشر، فهؤلاء لا سبيل الى علاجهم، واصلاح نفوسهم، فلقد تأصل فيهم الشر، وهو ملازم لهم دائما أبدا. وهو كذلك لم ينشأ للخيّرين بطبعهم ، فهم يأتون الخير دائما بمحض سليقتهم، ولا سبيل الى فسادهم.

ولما كان المتوسطون يترددون بين الخير والشر، وكانت طبائعهم قلقة لا تلبث على حال معينة، وجب أن يوضع لهم علاج نفساني، يطبق في جزئه الاول (أي لحفظ الصحة النفسية) اذا مالوا نحو الخير، وفي جزئه الثاني (أي لشفاء أمراضهم النفسية) اذا اتجهوا نحو الشر. (المرجع السابق ص ٢٠٥).

أما عن «**تهذيب الأخلاق**» وهو الجزء الأول من العلاج النفسي عند مسكويه فهو يتناول أمرين هامين:

أولا: تهذيب الغايات التي يسعى اليها الانسان، وهي اللذات الجسمية، واللذات المادية، باحلال غايات أخرى، بموضوعاتها تتناسب وقدر الانسان باعتباره كائنا عاقلا، هي حب العلم والاقبال على الفضيلة.

ثانيا: تهذيب الملكات النفسية التي تساعد الانسان على مقاومة عناصر البهيمية، والترقي في مراتب السعادة. (المرجع السابق ص ٢٠٤).

ويرى مسكويه أن الانسان بفطرته يميل الى اللذات الجسمية، ولكنه يعتبر أن الاسراف فيها، مضر كل الضرر، ويؤدي الى الخلاعة والعبث والاضطراب، ولهذا وجب أن يكتفي بالقدر الضروري الصالح، الذي لا ينتج عنه السوء.

والسبب الأساسي في الاقبال على هذه اللذات هو معاشرة أهل السوء، ولهذا وجب البعد عن مخالطتهم وعدم القرب من مجالسهم.

ولهذا أيضا، وجب على من يريد حفظ صحته أن يركن الى غاية تتفق وطبيعته الخاصة، أي طبيعة العقل والتفكير، وهي محبة العلم، لأن النفس متى تعطلت وعدمت الفكر، والغوص وراء المعاني، تبلدت وتبلهت، وانقطعت عنها مادة كل خير. واذا ألفت الكسل وتبرمت بالروية، واختارت العطلة، قرب هلاكها، لأن في عطلتها هذه، انسلاخا عن صورتها الخاصة بها، ورجوعا منها الى رتبة البهائم، وهذا هو الانتكاس في الخلق. (المرجع السابق ص ٢٠٨).

وهذا بعكس من يقبل على العلم، فإن ذهنه يتفتح، ويستقيم نظره في أمور دنياه، ويمكنه أن يبلغ كماله وسعادته.

والانسان قد لا يقبل على اللذات بالفعل، وانما يأتيها في نفسه، بإثارة ذكرياتها اليه، وتحريك الذاكرة نحوها لتغمر النفس، فيسودها الاضطراب، لأن هذه الذكريات تتعلق عادة «بالقوة الغضبية»، و «القوة الشهوية» للنفس، وهي قوى ترتبط كل الارتباط بالجسم والمادة، ولا منفعة منها الا اذا سادها العقل، فتحريك هذه الذكريات، يجعل النفس تشتاق اليها، واذا اشتاقت اليها اضطربت واختل توازن قواها، ويمثل مسكويه من يفعل ذلك بمن يثير بهائم جامحة، ويهيج سباعا ضارية. (نفس المصدر، ص ٢١٦) ولهذا أوجب ألا نتذكر أعمال هاتين القوتين. بل يجب أن ينبعثا بالطبيعة، وحينئذ يجب أن يتدخل الفكر لمحو علّتيهما، مع تقدير ما يسمح به لهما في الامور الضرورية، وعليه فاللذات الماضية، إثارتها تزعج النفس، ويجب على العاقل ألا يعيدها، وانما يبحث عن سبيل ابعادها، واذا تطلبت الطبيعة أحيانا أن تثار، فليأخذ الانسان منها بالقدر المعقول للضرورة الصالحة، لأن من استعمل النفس الناطقة في خدمة عبيدها، فقد عكس الوضع الطبيعي لقوى الانسان، ووقع الظلم على نفسه، وكان جائرا على ذاته (المرجع السابق، ص ص ٢١٦-٢١٧).

وهناك من الناس من يضع لنفسه غاية تتعلق باللذات المادية واللذات الخارجية الاجتماعية، كالغناء، والثروة، والجاه، والزينة والمواكب (المرجع السابق ص ٢١١)، ولكن هذه غاية ثانوية، لأنها لا تدوم، وأثرها عارض زائل، وصاحبها كثير الخوف، قلق النفس، مجهد البدن.

ويذكر مسكويه، أن كثيرا من الملوك الذين يحوزون كل هذه النعم، لا ينعمون بالسعادة الحقه، التي هي السعادة النفسية الداخلية، وإنما هم دائما في هم وغم. ولهذا ينصح مسكويه بأن يقنع الانسان في الامور الخارجية، وأن يكتفي بالنعم النفسانية، التي هي في ذواتنا، فهي ترتقي بنا رويدا رويدا الى كمالنا الخاص والعام.

وأما عن «تطهير الأعراق» وهو الجزء الثاني من العلاج النفسي عند مسكويه: فإن مسكويه يفترض وجود أمراض نفسية، يصح أن تنتاب الانسان، وأن هذه الأمراض لها أسباب نفسية، اذا عرفت أمكن أن تشفى النفس. ومسكويه في ذلك قد سبق ياسبرز Jaspers في تأكيده على صدور ما هو سيكولوجي عما هو سيكولوجي (ياسبرز، Jaspers، ١٩٦٣). كما أنه سبق كل المعالجين النفسيين في تأكيدهم على أهمية الاستبصار بالنسبة للعملية العلاجية.

وأمراض النفس فيما يرى مسكويه هي رذائلها، وهو يحددها بثمانية :

التهور - الجبن، الشرة - الخمود، السفه - البله، الجور - المهانة.

وهي أطراف الفضائل الكبرى أي :

الشجاعة ـ العفه ـ الحكمة ـ العدل.

لأن مسكويه يعرف الفضيلةـ كما نجد ذلك عند أرسطوـ بأنها وسط قويم بين حدين متعارضين.

وأسباب الأمراض النفسية: عند مسكويه، هي شهوات النفس الجامحة المختلفة، ويرى مسكويه أن أهمها ثلاثة:

الغضب ـ الخوف ـ الحزن. (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٢١).

أما عن الغضب فيعرفه مسكويه بأنه حركة للنفس، يحدث بها غليان دم القلب، شهوة للانتقام، فإذا كانت هذه الحركة عنيفة، ثار الغضب وأضرمها، فاحتد غليان دم القلب، فامتلأت الشرايين والدماغ دخانا مظلما مضطربا، يسوء منه حال العقل، ويضعف فعله.

لذلك فإن الغضب يعمي الانسان عن الرشد، ويصُمّه عن الموعظة، بل تصير الموعظة في تلك الحال سببا للزيادة في الغضب، ومادة للهب والتأجج. وليس يرجى له في تلك الحال حيلة. (المرجع السابق، ص ٢٢٥).

ويرى مسكويه أن الغضب في مبدأ أمره ليس واحدا في كل الناس، وانما هو يختلف حسب المزاج الخاص. فمن كان مزاجه عنيفا حارا. كان الغضب اليه أسرع، أما صاحب المزاج المادي فحاله على العكس، وهذا في أول الغضب ومبدئه، ولكن الحال تكاد تتقارب عند كل منهما، اذا اشتد واحتدم. ويعتقد مسكويه أن النفس اذا استشاطت غضبا، فليس يرجى اخمادها، وتهدئتها. ولهذا كان علاج الغضب في مبدئه لا بعد قيامه.

والغضب في نظر مسكويه، بعيد عن أن يسمى رجولة، لأنه ليس به أي سمة من الشجاعة. والغضب ليس بدرجة واحدة عند الرجال والنساء، وليس بدرجة واحدة بالنسبة للسن والطبع، فمسكويه يرى أنه يعظم في النساء عنه في الرجال، لحدة في شعورهن. وفي الصبيان لأن صغر عمرهم يجعلهم أسرع وأميل الى الغضب من الرجال. والشيوخ كذلك أكثر غضبا من الشبان. لضعف أعصابهم، وتبلبل أفكارهم وتعلقهم بتافه الامور. والغضب أكثر عند المرضى منه عند الأصحاء، ويكثر أيضا عند أصحاب الشره، اذا تعذر عليهم الحصول على ما يشتهون، فالبخيل اذا فقد شيئا من ماله، تسرع الى الغضب على أصدقائه ومخالطيه. وتوجهت تهمته الى أهل الشقة من خدمه وأهل منزله.

والغضب في نظر مسكويه هو أعظم الشهوات التي تنغص على الانسان حياته وتوجد الاضطرابات فيها، وتدفعه الى الشرور والاكتئاب. ولهذا وجب أن يقاومه بمقاومة عوامله، وهي في نظر مسكويه :

«العجب، والافتخار، والمراء، واللجاج، والمزاح، والتيه، والاستهزاء، والغدر، والضيم، وطلب الامور التي فيها عزة وتتنافس فيها الناس، ويتحاسدون عليها، وأخيرا شهوة الانتقام».



فإذا أمكن للانسان أن يبعد عن نفسه هذه العوامل، قل غضبه، وهدأ باله، ولم يتعرض لتلك النتائج السيئة (المرجع السابق، ص ص ٢٢٦-٢٢٧).

ولذا وجب على الانسان أن يقهر غضبه بحلمه، ويتمكن من التمييز الصحيح، والنظر السليم، فيما يهاجمه من المكاره، حتى يحكم أساليب الانتقام بالقدر المعقول، فلا يصيبه منها أذى. فالحلم هنا هو الفضيلة المطلوبة، وهي في هذه الحالة صحة النفس.

وهناك بعد الغضب نوعان من شهوات النفس يدفعان الى الرذيلة، ويسببان مرض النفس، ولكنهما أخف وطأة من الأول وهما الخوف والحزن.

أما عن الخوف فيعرّفه مسكويه بقوله «اذا كان الغضب هو حركة للنفس عنيفة قوية، يحدث منها غليان دم القلب، شهوة للانتقام، فيصبح الجبن هو سكون للنفس عما يجب ان تتحرك فيه، وبطلان شهوة الانتقام» (المرجع السابق ص ٢٣٨). ويرى مسكويه أن للخوف كما للغضب نتائج سيئة، تؤذي النفس، وتؤدي الى أقبح النتائج في حياة الانسان. منها مهانة النفس، وسوء العيش وطمع طبقات الأنذال وغيرهم من الأهل والأولاد، وقلة الثبات والصبر في المواقف التي يجب فيها الثبات، وهو أيضا سبب الكسل، ومحبة الراحة، اللذين هما سبب كل رذيلة، ومن لواحقه الاستخذاء، والرضى بكل رذيلة، والدخول تحت كل فضيحة في النفس والأهل والمال، وسماع كل قبيحة فاحشة من الشتم والقذف، واحتمال كل ظلم من معامل، وقلة الأنفة مما يأنف منه الناس.

ولهذا وجب أن يقوّم الانسان هذا الضعف النفساني، لأنه ليس بضعف متأصل في النفس، وانما يمكن معالجته والوصول الى صحة النفس المطلوبة.

وعلاج الخوف ـ في نظر مسكويه ـ على ثلاثة أنواع:

أولا: مقاومة الكسل: بأن يوقظ الانسان نفسه بإثارة نشاطه الخاص، لأن القوة الغضبية كامنة فيه بالفطرة، ولكن ينقصها المران، وعادة التحقق بالفعل. وهي بهذه الحال تشبه النار تحت الرماد، اذا انقشع عنها ظهرت حرارتها وبان لهيبها. ويذكر مسكويه «أنه حكى عن بعض المتفلسفين أنه كان يتعمد مواطن الخوف، فيقف فيها، ويحمل نفسه على المخاطرات العظيمة بالتعرض لها، ويركب البحر عند اضطرابه وهيجانه ليعوّد نفسه الثبات في المخاوف. ويحرك منها القوة التي تسكن عند الحاجة الى حركتها، ويخرجها عن رذيلة الكسل ولواحقه» (المرجع السابق، ص ص ٢٣٩-٢٤٠).

وما يذكره مسكويه في ذلك هو نفس ما توصل اليه المحللون النفسيون في علاجهم للخوف من «تعريض المريض للمواقف المرهوبة» (محمد عبدالظاهر الطيب، ١٩٧٧، ص ٦٢) وهو أيضا نفس ما توصل اليه المعالجون السلوكيون من علاج بالغمر Flooding في علاج المخاوف المرضية (فولبه Wolpe، ١٩٥٨).

ويرى مسكويه أنه بمثل هذه المحاولات تثار الشجاعة التي تمثل صحة النفس في هذه الحالة. وعن تأكدها يجب على الانسان المحافظة عليها دون أن يبالغ فيها بالذهاب الى

الطرفين، التهور، أو الجبن.

ثانيا: ترك التشاؤم: واللجوء على عكس ذلك الى الظن الجميل والأمل القوي، لأن توقع المكروه، وظن السوء بالمستقبل والخوف من وقوعه عاجلا أو آجلا، من شأنه أن ينغص على الانسان حياته، خاصة وأن أمر المستقبل بيد القدر.

ثالثا: يجب أن نتروى، ونتحاشى سوء الاختيار في الامور الممكنة، فننظر الى عواقبها، ولا نقدم عليها الا بعد تأنٍ وتفكير، أما بالنسبة للأشياء الضرورية، فيجب على النفس أن تتحمل ضرورات طبائع الأشياء وان كانت غير سارة.

ويعرض مسكويه لنوع معين من الخوف، هو خوف الموت، ويرى أنه الجهل بمعرفة الموت على حقيقة أمره.

والموت في نظر مسكويه شيء يدل على عدل الخالق في خلقه (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٢٥٠).

ويعطي مسكويه للخوف من الموت سبعة أسباب هي:

١ ــ الجهل بالموت على حقيقة أمره.

٢ ــ الجهل بمصير النفس.

٣ ــ الجهل ببقاء النفس.

٤ ــ الظن بأن للموت ألما عظيما غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدتْ اليه، وكانت سبب حلوله.

٥ ــ الاعتقاد بأن هناك عقوبة تحل بالانسان بعد موته.

٦ ــ ان الانسان يكون متحيرا لا يدري على أي شيء مقدم بعد الموت.

٧ ــ ان الانسان يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات. (المرجع السابق، ص ٢٤٣).

وقد عالج مسكويه كل واحد من هذه الاسباب كما يلي:

١ ــ من جهل الموت ولم يدر ما هو على حقيقته، فذلك أن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال آلتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنا. وأن النفس جوهر غير جسماني، وغير قابلة للفساد، وهي تخالف جوهر البدن بذاتها وخواصها وأفعالها وآثارها، فإذا فارقته بقيت البقاء الذي يخصها وخلصت من اضطراب المادة وسعدت السعادة التامة.

٢ ــ وأما الجهل بمصير النفس، فإن من يهاب الموت يعتقد أن جسمه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه، وفي هذا جهل ببقاء النفس، فهو لا يخاف الموت على الحقيقة، وانما يجهل ما ينبغي أن يعلمه، فالجهل هو سبب الخوف. والموت شيء اعتباري، يجب ألا يخشاه الجهال لأنهم أموات بالفعل، ويجب ألا يخشاه الحكماء لأنهم يتحكمون في مشاعرهم فلا يثير فيهم هذا الخوف.

٣ ــ أما الجهل ببقاء النفس، فإن النفس بانحلال الجسم بالموت، لا تنحل، ومن اعتقد هذا فهو جاهل يهاب الموت. والانسان الذي تعشق نفسه أن تلتصق ببدنه وألا تفارقه، نجده دائما في خوف من فراقها، ونجده في غاية الشقاء لأنه لا يريد لنفسه مستقرها الطبيعي، وهو الخلاص من البدن والارتقاء الى عالم الأرواح، وانما يطلب المستحيل بدوامها عالقة بالبدن.

٤ ـ أما الظن بأن للموت ألما عظيما غير ألم الامراض التي تمهد له فهذا وهم باطل، ويجب أن يعالج، لأن الالم يكون عادة للحي، والحي هو القابل أثر النفس، وأما الجسم الذي ليس فيه روح فإنه لا يألم ولا يحس، فإذن الموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا ألم له، لأن البدن، انما كان يألم ويحس بأثر النفس فيه، فاذا صار جسما بلا روح فلا حس له ولا ألم.

٥ ـ أما خوف الموت لأجل العقاب الذي يوعد به، فينبغي أن يبين للخائف أنه ليس يخاف الموت، بل يخاف العقاب، والعقاب إما يكون على شيء..

باق بعد البدن، ومن اعترف بشيء باق بعد البدن، هو لا محالة معترف بذنوبه التي يستحق عليها العقاب، فهو اذن خائف من ذنوبه، لا من الموت. ومن خاف من ذنوبه وجب أن يحذرها و يتجنبها، وهي تصدر عن الرذائل وعليه فالخائف من الموت على هذه الطريقه، هو الجاهل ما ينبغي أن يخاف منه، وخائف مما لا أثر له، ولا خوف منه. وعلاج الجهل هو العلم، لان الحكمة تنقذنا من هذه الآلام والظنون الكاذبة التي هي نتائج الجهالات.

٦ ـ كذلك من تهيب الموت، فهو لا يعلم ماذا يكون مصيره بعد الموت. ولكن هذا خوف لا مبرر له، ومصدره الجهل بطبائع الاشياء، وعلاجه هو العلم حتى يهتدي الانسان وتطمئن نفسه.

٧ ـ ومن الناس من يهاب الموت ويحزن لانه سيترك وراءه أبناءه وأهله، وسيحرم مما يملك من متاع الدنيا، ولكن مثل هذا الرجل، يجب أن يعلم أنه يتعجل الخوف والألم، فطبيعة هذه الأشياء زائلة، وأنه لا بد من مفارقتها يوما ما، وخوفه وألمه لا يجدي شيئا، و يفرض على نفسه الغم والكآبة، بدون مبرر معقول. (المرجع السابق ص ٢٤٦ ـ ٢٥٣).

وهكذا نجد مسكويه في علاجه لخوف الموت يستخدم الاقناع العقلي والاستبصار بحقيقة الموقف المرهوب، وهو ما يستخدمه المعالجون النفسيون المحدثون على اختلاف اتجاهاتهم العلمية وفنياتهم العلاجية كجانب من جوانب العلاج النفسي، وان كان اصحاب اتجاه العلاج العقلاني يعتبرونه الجانب الأساسي في العلاج النفسي (اليس Ellis، ١٩٧٧).

وبعد علاج الخوف عامة، وعلاج خوف الموت خاصة، يتحدث مسكويه عن **علاج الحزن** لأن الحزن بعد الغضب والخوف، سبب قوي من اسباب امراض النفس.

و يعرف مسكويه **الحزن** بأنه ألم نفساني، وهو في نظره شيء عارض، وليس بحالة طبيعية متأصلة في النفس، وهو يتأثر في هذا «بالكندي» في كتابه «دفع الاحزان» فهو يراه دخيلا على الانسان و يفرض على نفسه فرضا، لأن الحزن على موت الاعزاء من الاقرباء والأصدقاء، ليس بواحد عند سائر الناس، وهم مع اختلاف درجات هذا الحزن يعودون الى حالتهم الاولى، ان عاجلا أو آجلا من السرور والاغتباط، وهذا الاستقرار يؤكد أن الحزن غير طبيعي، بل هو وقتي غير دائم.

وللحزن أسباب تثيره، ولكنها اذا عرفت وأمكن حصرها، وجب علاجها، فهي ليست

مستحيلة مستعصية على الاصلاح. ومن هذه الاسباب :

١ ــ فقدان الانسان محبوباته ومطلوباته، والحزن على هذه الاشياء عيب في نظر مسكويه، لانهاأشياء لا تثبت على قرار.

٢ ــ طمع الانسان في اقتناء الفانيات، بحيث أنه اذا امتلك شيئا منها لا يكتفي ولا يقنع، وانما يرجو المزيد، وهو في هذا السبيل يصادف المتاعب والآلام. ولهذا وجب الاخذ منها بمقدار الحاجة، فالقناعة بما يمتلك الانسان فضيلة لازمة.

٣ ــ الحسد، و يعرفه مسكويه بأنه حالة نفسية ينعدم فيها العقل، فيطمع الانسان فيما لا مطمع فيه، لان الحسود يحب أن يستبد بالخيرات من غير مشاركة الناس. والحسد في نظر مسكويه، اقبح الأمراض النفسية، لان صاحبه يحب الشر لأعدائه، ولأصحابه على السواء، فالحسود يريد بحسده وسوء قلبه حرمان الناس من حق امتلاك الخيرات. (مسكويه ١٩٥٩، ٢٥٤ ــ ٢٥٧).

ويمكننا القول بأن العلاج النفسي الذي يعرضه مسكويه يرتكز على العلم، فنحن نجده يذم الجهل، ويحبذ العلم والحكمة اللذين يغذيان القوة العاقلة، ومسكويه عندما يقول القوة العاقلة، يقصد الارادة، ولهذا فهو يقول «أما أفعاله (الانسان) وملكاته التي يختص بها من حيث هو انسان، وبها تتم انسانيته وفضائله فهي الامور الارادية، التي تتعلق بها قوة الفكر والتمييز... والخيرات هي الأمور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الانسان، ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه أو كسله وانصراف (المرجع السابق، ص ١٣ ــ ١٤).

وعليه يتضح أن الانسان مسئول [illegible] كماله ومسئول عن نقصه، فهو اذا شاء ارت[illegible] في درجات السعادة، حتى يبلغ السم[illegible] القصوى، وهو الذي يقرر كذلك انحطاط نف[illegible] الى مصاف الحيوان، اذا قلب الوضع الطبيع[illegible] وجعل قوة العقل تخضع لما دونها من القو[illegible] الأخرى (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٣٨

ومسئولية الانسان تكون أمام نفسه، لا أ[illegible] مخلوق سواه، فهو الذي يشرع لنفسه، و يتحم[illegible] تبعات هذا التشريع حسنة كانت أم سيئ[illegible] وهذه المسئولية، تتعلق بحياته في هذه الدني[illegible] فان أدرك مسئوليته وفق في الحياة، و[illegible] السعادة لانها متيسرة يمكن الوصول اليها، و[illegible] لم يدركها كان شقيا غير موفق في عا[illegible] الشهادة. (مسكويه، ١٩٥٩، ص٩٨).

المراجع :

١ ــ ابن خلدون (١٣٢٩هـ) المقدمة. مصر.

٢ ــ بارتولد (ترجمة) حمزة طاهر (١٩٤٢) تاريخ الحضارة الاسلامية. مصر.

٣ ــ الزركلي (١٩٥٤). الاعلام. القاهرة مطبعة كوستاتوماس وشركاه.

٤ ــ العاملي. (١٩٤٦). أعيان الشيعة دمشق.

٥ ــ عبدالعزيز عزت.(١٩٤٦) ابن مسكو[illegible] : فلسفته الاخلاقية ومصادرها. القاهرة: مكتب[illegible] مصطفى البابي الحلبي.

٦ ــ محمد عبدالظاهر الطيب. (١٩٧٧

العصاب القهري وتشخيصه باستخدام اختبار تفهم الموضوع. طنطا : مكتبة سماح.
٧ ــ مسكويه وأبو حيان التوحيدي. (١٩٥١) الخوامل والشوامل. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٨ ــ مسكويه (تحقيق). عبدالرحمن بدوي. (١٩٥٢). الحكمة الخالدة (جاويدان خرد). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
٩ ــ مسكويه. (١٩٥٩) تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق . القاهرة : مطبعة صبيح.
١٠ ــ مسكويه (بدون تاريخ) طهارة النفس. مخطوط مصور رقم ٤١٧. حكمة وفلسفة. القاهرة: دار الكتب المصرية.
١١ ــ مسكويه (بدون تاريخ) رسالة في جوهر النفس. مخطوط مصور ضمن مجموعة رقم ٢٦٠٦٤ مكتبة جامعة القاهرة.

12 —Ellis, A.(1977). Reason and Emotion in Psychotherapy. N.J. the Citadel Press.

13 — Jaspers, K.(1963). General Psychopathology. Translated by Hoenig J. and Hamilton, M.W. Manchester: Manchester university press.

14. Margoliouth, D., S.(1921) The Echlipse of the abbaside Clip hate, Oxford, Vol 7. index

15. Wolpe, J. 1958 Psychotherapy by Reciprocal inhibition. Stanford : Stanford university press.

القيادة الادارية

اتجاه اسلامي

د. حامد رمضان بدر

المدرس بقسم ادارة الاعمال بكلية التجارة والاقتصاد والعلوم والسياسية، جامعة الكويت

مقدمـــة

لقد كثرت الأبحاث والكتابات عن القيادة الادارية، ولكن معظم هذه الكتابات يغلب عليها نتاج الفكر الاداري الأمريكي أو الأوروبي بالدرجة الأولى. وان كان هناك قليل من الكتابات التي أخذت الاتجاه الاسلامي في القيادة الادارية ولكن هذه الكتابات تحتاج الى المزيد من البحث والدراسة والتطوير. ولعل هذا البحث يسهم في هذا التطوير ويسهم أيضاً في صياغة العلوم صياغة اسلامية حتى تنسجم مع ديننا وقيمنا وحضارتنا. كما أن الفكر الاسلامي في القيادة ــ كما سيتضح من هذا البحث ــ قد قدم أفكاراً لم يتوصل اليها الفكر الاداري الغربي الا في منتصف القرن العشرين، وهناك أيضاً بعض الأفكار الاسلامية في القيادة لم يتوصل اليها الفكر الاداري الغربي حتى الآن. وربما يسهم هذا البحث في اثارة هذه القضية حتى يقوم العلماء والباحثون المسلمون بتوجيه بعض الجهد نحو دراسة دور الفكر الاسلامي في صياغة العلوم، وخاصة العلوم الانسانية مثل علم الاجتماع، علم النفس، علم الاقتصاد، علم دراسة الانسان، علم الادارة ... الخ. وذلك بدلاً من تمسك البعض بقصد أو بدون قصد بضرورة الاقتصار على دراسة الفكر الغربي فقط في هذه المجالات. والباحث الموضوعي ينبغي على الأقل أن يدرس الاثنين، ــ الفكر الاسلامي والفكر الغربي ــ ويأخذ من الأخير مالا يتعارض مع الفكر الاسلامي بل وما ينميه ويطوره بدلا من هذا الاعتماد على الفكر الغربي وحده.

وفي ظل هذا الاتجاه، سوف يستعرض البحث:

١ . مفهوم القيادة في الاتجاه الاسلامي.
١ . أهداف القيادة في المفهوم الاسلامي.
٣ . أهمية القيادة الادارية في الاسلام.

٤ . صفات القائد الاداري في المفهوم الاسلامي.

٥ . أنواع القيادة ونوع القيادة في المنهج الاسلامي.

٦ . مستلزمات ايجاد الاسلوب القيادي الاسلامي.

والباحث عند استعراضه لهذه النقاط من وجهة نظر المفهوم الاسلامي، سوف يقارنها بالفكر الأمريكي والأوربي عن القيادة، وبذلك يظهر لنا كيف يختلف المفهوم الاسلامي للقيادة عن المفهوم الأمريكي الأوربي لها، وكذلك كيف يلتقي مع بعض هذه المفاهيم، وماهي الخصائص المميزة للقيادة في المفهوم الاسلامي.

مفهوم القيادة في الاتجاه الاسلامي:

هناك عدة تعريفات للقيادة الادارية، فيرى البعض أن القيادة هي النشاط الايجابي الذي يباشره شخص معين في مجال الاشراف الاداري على الآخرين لتحقيق هدف معين بوسيلة التأثير أو الاستمالة أو باستعمال السلطة الرسمية بالقدر المناسب وعند الضرورة. ويرى البعض الآخر أن القيادة هي عملية التأثير على جماعة، في موقف معين وزمن وظروف معينة لدفع الأفراد على أداء سلوك معين يحقق أهداف المجموعة وأهداف التنظيم(١). ويرى فريق ثالث أن القيادة هي عبارة عن مقدرة فرد في التأثير على الآخرين من أجل القيام بتنفيذ أهداف محددة(٢). ومن الملاحظ أن عناصر هذه التعريفات هي عبارة عن:

١. وجود أهداف

٢. وجود مجموعة من الأفراد

٣. وجود فرد (قائد) عنده المقدرة على التأثير على هؤلاء الأفراد ليحرك سلوكهم لتحقيق الأهداف المحددة. وهذه العناصر لم تضع اطاراً معيناً لهذه الأهداف، كما انها لم تحدد جوهراً معيناً لمجموعة الأفراد التي يقودها القائد، كما أنها لم تحدد صفات معينة يجب أن تتوافر في ذلك القائد، وفي ذلك تختلف تلك المفاهيم عن المفهوم الاسلامي للقيادة.

فأهداف المجموعة يجب أن تكون في اطار النظام الاسلامي العام ويجب أن لا تتناقض مع العقيدة والشريعة الاسلامية. فوجود قائد يحقق نجاح في مجال تجارة محرمة أو حرب غير اسلامية، أو يحقق بواسطة مجموعته أهدافاً تتناقض مع النظام الاسلامي وعقيدته وشريعته، لا يمكن القول بأن هذه القيادة قيادة ناجحة بالمفهوم الاسلامي. كما أن القائد قد يحقق أهدافاً معينة ولكن بأسلوب غير اسلامي مثل أسلوب القهر أو الغش أو الخداع ... الخ. كما أن تحقيق الأهداف التي تحدد في ظل النظام الاسلامي وعقيدة الاسلام وشريعته، لا يمكن أن تتحقق التحقق السليم الا بواسطة أفراد يفهمون طبيعة العمل الجماعي الاسلامي. من أجل ذلك يرى الباحث أن المفهوم الاسلامي للقيادة هو: **مقدرة الفرد الذي يتمتع بصفات اسلامية معينة في التأثير على سلوك أفراد معينين بأسلوب اسلامي، من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل العقيدة والشريعة الاسلامية.**

من ذلك التعريف يمكن القول أن العناصر الأساسية للقيادة في المفهوم الاسلامي هي:

١. فرد يتمتع بصفات قيادة اسلامية يقود مجموعة من الأفراد.

٢. مجموعة من الأفراد يفهمون المنهج الاسلامي

للحياة أو على الأقل عندهم الاستعداد للانصياع أو المساهمة في تطبيق المفاهيم الاسلامية للقيادة.

٣. ان ذلك الفرد يؤثر على سلوك هؤلاء الأفراد بالأسلوب الاسلامي من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل النظام الاسلامي و يهم أفراد المجموعة تحقيقها.

أهداف القيادة في المفهوم الاسلامي:

يمكن أن تكون تلك الأهداف أي أهداف حسب الغرض من وجود المنظمة ما دامت هذه الأهداف لا تتعارض مع العقيدة والتشريع الاسلامي. وبالتالي تختلف هذه الأهداف من منظمة الى أخرى. ذلك على مستوى الوحدات التنظيمية في المجتمع، وهذه الأهداف التنظيمية الفرعية ينبغي أن تساعد على تحقيق الأهداف الكلية للمجتمع. ومع أن الهدف الأساسي من البحث هو التركيز على القيادات الادارية على مستوى المنظمات، فانه يمكن القول أيضاً ان أهداف القيادة على المستوى العام للدولة أو القيادة العليا لأي مجتمع مسلم ينبغي أن تكون تحقيق ما جاء في القرآن والسنة في جميع مجالات المجتمع من اقتصادية، سياسية، دولية، اجتماعية، تعليمية ... الخ. لأن القائد المسلم ليس له الحق في أن يضع أهدافاً تتعارض مع الأهداف العامة للمجتمع المسلم كما جاءت في القرآن والسنة، وان كان يمكنه عن طريق استشارة أهل الحل والعقد أن يضيف أهدافاً معينة حسب مقتضيات الزمان والمكان وحسب ظروف المجتمع الذي يقود أفراده. والدليل على ذلك قول الحق تبارك وتعالى:

«وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فإن تولوا فاعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وان كثيراً من الناس لفاسقون». (المائدة ــ ٤٩).

و يقول أيضاً:

«إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما». (النساء ــ ١٠٥).

فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ليس له الحق الا في الحكم بما أنزل الله، فما بالنا نحن البشر نعطي أنفسنا أحياناً بعض الحق في وضع أهداف تتناقض مع ما أنزل الحق تبارك وتعالى. وموقف أبي بكر رضي الله عنه معروف عندما تولى الخلافة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال:

«انما انا متبع ولست بمبتدع، فان أحسنت فأعينوني وان زغت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله .. فان عصيت .. فلا طاعة لي عليكم».

ومن استقراء التاريخ الاسلامي، يمكن القول ان معظم القيادات الناجحة التي حققت حياة طيبة لشعوبها كانت بالدرجة الأولى تعمل على تحقيق أهداف مستخلصة من القرآن والسنة أو على الأقل لا تتناقض معهما، بل كانت دائماً في ظلها.

أهمية القيادة الادارية في الاسلام:

القيادة نظام مهم في المجتمع الاسلامي، ومعظم الانجازات الخلاقة والعظيمة التي تمت على مر التاريخ الاسلامي تمت من خلال قيادة مسلمة لأفراد عندهم عقيدة. كما أن القيادة الزامية مادام يوجد أكثر من فردين اجتمعوا

لتحقيق هدف معين. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض الا أمّروا عليهم أحدهم». كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم:

«اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم». (أبو داود)

وقال أيضاً:

«كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته». (متفق عليه).

صفات القائد الاداري في المفهوم الاسلامي:

يعتبر اتجاه تحديد صفات القائد الكفء أحد اتجاهات دراسة القيادة، وغالباً ما سميت الدراسات التي أخذت هذا الاتجاه بعدة تسميات مثل نظريات الصفات للقيادة، أو نظرية الرجل العظيم في القيادة. وكان هدف الدراسات في هذا المجال هو تحديد صفات مشتركة للقادة الأكفاء أو الناجحين، واذا ما حددت هذه الصفات المشتركة، ينبغي أن تعمل المنظمة على الحصول على أفراد يتمتعون بهذه الصفات لقيادة المنظمة للنجاح. وقد قام كل من رالف ستدجل، وادون سيزلي بدراسات في هذا المجال وتوصلوا الى أن أهم صفات القائد الكفء هي: ١. القدرة على الاشراف ٢. الذكاء ٣. المبادرة ٤. الثقة في النفس ٥. القدرة على اتخاذ قرارات. ٦. المستوى المرتفع للانجاز ٧. اتساع الاهتمامات والنضج الاجتماعي المرتفع(٣). وقد كثرت الأبحاث في هذا المجال، وحاول الباحثون وخاصة في أمريكا وأوربا الوصول الى صفات مشتركة للقادة الأكفاء، ولم يتيسر اجماع الباحثين على هذه الصفات المشتركة وان كانوا قد اتفقوا على بعض الصفات مثل القدرة على الاشراف، الذكاء، المبادرة، القدرة على اتخاذ القرارات، وارتفاع درجات الانجاز. ولكن وجد أن بعض القادة الأكفاء قد تتوافر عندهم صفات أخرى، كما أن هناك بعض الأفراد العاديين غير القادة عندهم بعض أو معظم هذه الصفات. ونتيجة لذلك أخذت دراسات القيادة اتجاهات أخرى مثل الاتجاه السلوكي والاتجاه الشرطي في القيادة(٤).

ولكن المفهوم الاسلامي للقيادة يحدد صفات معينة للقائد المسلم الكفء، وقد تم تحديد تلك الصفات من خلال القرآن الكريم ومن خلال السنة النبوية الشريفة وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومن خلال تطبيقات خلفائه الراشدين من بعده. وهذه الصفات كان للاسلام السبق في تحديدها من أربعة عشر قرناً مضت. كما أنها صفات ليست وضعية ولكن محددة في القرآن والسنة، وثبت بالفعل أن القادة المسلمين الذين يتمتعون بهذه الصفات آخذين في الاعتبار ظروف الموقف الذي يتخذ فيه القرار غالباً ما كانوا قادة أكفاء وناجحين.

هذه الصفات ــ كما سيتضح لنا ــ تختلف في معظمها مع الصفات التي حددت بواسطة دراسات المفكرين في أمريكا أو أوربا وان كانت في الغالب لا تتعارض معها. وليس معنى توافر صفات معينة أن القائد في المفهوم الاسلامي لا يدرس الموقف ويتخذ السلوك المناسب للنجاح في هذا الموقف، ولكن هذه الصفات تعتبر حداً أدنى يجب توافرها في القائد، والقائد لديه المرونة أن يحدد سلوكه

المناسب لتنفيذ مهامه ما دام ذلك السلوك لا يتعارض مع تلك الصفات ومع المفاهيم الاسلامية. ومن ذلك فالاسلام كان ولا يزال يهتم بضرورة تحديد صفات معينة للقادة يجب توافرها أو توافر معظمها حتى يتحقق نجاح القائد الاداري. ومن ملاحظة الباحث لبعض تطبيقات القيادة الادارية اتضح بالفعل أن القادة ـ في المجتمعات الاسلامية ـ الذين تتوافر لديهم معظم أو كل هذه الصفات مع أخذهم ظروف الموقف في الاعتبار، غالباً كانوا قادة ناجحين. أما القادة الذين لم تتوافر فيهم معظم هذه الصفات، غالباً كانوا غير أكفاء، وذلك بالمفهوم العميق والمتسع للفعالية الادارية.(٥) ويثار التساؤل عن ماهي صفات القائد في المفهوم الاسلامي. ويمكن القول أن هذه الصفات هي:

١ ـ الاعتدال والاستقامة.

فالقائد المسلم ينبغي أن لا يكون فظاً غليظ القلب، وهو في نفس الوقت غير متساهل أو غير فوضوي. ولكنه معتدل يقدر الظروف ويعرف طريق الاسلام ويقود مرؤوسيه بناء على ذلك.

يقول الحق تبارك وتعالى:

«فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين». (آل عمران ـ ١٥٩)

ومن الآيات التي تدل على الاعتدال والاستقامة:

«ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن».

(النحل ـ ١٢٥)

«واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين» (الشعراء ـ ٢١٥)

٢. الاستشارة في مرحلة اتخاذ القرارات.

حيث أن القائد المسلم ينبغي أن يستشير مرؤوسيه عند اتخاذ القرارات، فالقرار يؤخذ عن طريق المشاركة مع المرؤوسين وخاصة اذا كانت الظروف تسمح بالاستشارة واذا لم يكن حل المشكلة أمراً معروفاً أو منصوصاً عليه في القرآن والسنة، حيث انه في مثل هذه الحالة الأخيرة لا يكون هناك استشارة. فليس للقائد ولا لمرؤوسيه الا تنفيذ ما جاء في القرآن والسنة، ولكن يمكن الاستشارة في طريقة التنفيذ ومكان ووقت التنفيذ، وتنظيم عملية التنفيذ، ومتابعتها اذا كان ذلك لا يتعارض مع ما نص عليه القرآن والسنة، وحسب ظروف الحالة وظروف المرؤوسين. ولكن بمجرد اتخاذ القرار المبني على نص في القرآن أو السنة أو المبني على أساس المشاركة بين القائد ومرؤوسيه ينبغي على المرؤوسين أن يطيعوا تنفيذ ذلك القرار ولو كان هذا القرار لا يتفق مع رأي بعض المرؤوسين. وفي ذلك الشأن يقول الحق تبارك وتعالى:

«ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا». (النساء ـ ٥٩).

ويقول تعالى:

«وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله، ان الله يحب المتوكلين». (آل عمران ـ ١٥٩).

وفي ضرورة الطاعة اذا ما اتخذ القرار المبني على الاستشارة، أو اتخذ القرار بناء على توجيه القرآن والسنة النبوية. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبه» (البخاري).

والطاعة تكون للقائد الذي اجتمعت عليه كلمة المسلمين، أو القائد المسئول، ولا يحق لشخص آخر أن يدعي القيادة في نفس الشأن على نفس المجموعة، حيث ان ذلك يشتت الجماعة ويشق صفها. ويتناقض مع مبدأي وحدة الأمر ووحدة التوجيه. وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«من أتاكم وأمركم على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه».

٣. أن يكون القائد قدوة حسنة لمرؤوسيه.

فسلوك القائد دائماً يلاحظ بواسطة مرؤوسيه، فلا يعقل أن يسلك القائد سلوكاً معيناً ويطلب من مرؤوسيه القيام بسلوك مخالف وخاصة اذا كان سلوكه غير منتج أو ذا نتائج سلبية. ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم كقائد أسوة حسنة لأصحابه:

«لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً». (الأحزاب — ٢١)

ولقد كان خليفة رسول الله الأول أبو بكر رضي الله عنه أسوة حسنة للمسلمين، حيث كان أول المسلمين التزاماً بصفات القيادة الاسلامية، والتزم في منهجه القيادي بتنفيذ ما جاء في القرآن والسنة وبالاستشارة في غير ذلك. وقد خطب في الناس يوم أن ولي الخلافة حيث قال:

«أيها الناس .. اني قد وليت عليكم ولست بخيركم .. ولكنه نزل القرآن وسن النبي صلى الله عليه وسلم. وعلمنا فعلمنا واعلمنا، ان اكيس الكيس الهدى والتقى، وان أعجز العجز الفجور، وان أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه، وان أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق. انما أنا متبع ولست بمبتدع، فان أحسنت فأعينوني، وان زغت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله .. فان عصيت فلا طاعة لي عليكم».

وكذلك كان موقف عمر رضي الله عنه، وعثمان وعلي، والقادة الذين كان منهجهم القيادة في ظل الايمان. فعمر يقبل ويسره أن يقوّم بالسيف من مرؤوسيه اذا رأوا فيه اعوجاجاً. حيث قال: اذا رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوموني، فقال أحد الأعراب، لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا، واستكره ذلك الرد بعض أصحابه. فيقول لهم، اتركوه فلا خير فيكم اذا لم يقلها، ولا خير فيّ اذا لم أسمعها.

٤. ان لا يغش مرؤوسيه.

حيث أن ذلك يفقد الثقة بين القائد ومرؤوسيه، ويترتب على ذلك خلل في نظام الاتصالات، وضعف الدافع لتنفيذ توجيهات وتعليمات القائد، وغالباً ما يؤدي الغش الى انقسامات في الجماعة التي يقودها القائد الغاش لجماعته. ولقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن غش القائد لمرؤوسيه فيقول:

«مامن عبد يسترعيه الله رعية من المسلمين، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة» (متفق عليه).

وقال أيضاً:

«مامن أحد استرعاه الله رعية فلم يحطها بالنصيحة الا لم يجد رائحة الجنة».

٥. أن يكون عادلا ويعمل على تطبيق العدالة بين مرؤوسيه.

وتحقيق العدل بين المرؤوسين يجعلهم يشعرون بالمساواة اذا تساوت اسهاماتهم في العمل، ويعتبر ذلك عنصراً مهماً للمحافظة على حفز العاملين ودفعهم للعمل. حيث أنه في حالة عدم العدالة يشعر الفرد بأن غيره مميز عنه على غير أساس موضوعي، ويترتب على ذلك أنه يشعر بأنه لا يأخذ بمقدار ما يعطي للمنظمة مقارناً نفسه بعطاء وأخذ الشخص المميز عنه، وهنا يتحرك سلوك الفرد عن طريق اقلال اسهاماته للمنظمة لاحساسه بعدم العدالة بينه وبين غيره من زملاء العمل. ولذلك يعتبر عنصر العدالة من العناصر الأساسية التي يجب توافرها عند وضع نظام لدفع العاملين. ولقد أيدت دراسات بورتر ولولر في نظرية المراحل في الدوافع هذه النتيجة(٦). ولقد أمر الرسول عليه الصلاة والسلام من أربعة عشر قرناً بضرورة أن يراعي القائد العدالة بين مرؤوسيه. ويقول الحق تبارك وتعالى في هذا الشأن:

«يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب». (ص ــ ٢٦)

ويقول أيضاً:

«إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به..».

ومن وسائل تحقيق العدل أن يتحرى القائد الحقائق، وأن يبتعد عن الظن. يقول الله تبارك وتعالى:

«يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين». الحجرات ــ ٦)

٦. أن يكون القائد على مستوى المسئولية الملقاة على عاتقه.

فعلى المسئولين أن لا يعطوا الفرد مسئولية قيادة مجموعة معينة لتحقيق أهداف محددة الا اذا كان ذلك الفرد قادراً على القيادة بكفاءة لذلك العمل. وفي هذا الصدد يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«من استعمل رجلا من عصابة، وفيهم من هو أرضى لله منه .. فقد خان الله ورسوله والمؤمنين».

وكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي ذر الغفاري وهو صحابي جليل عندما جاء أبو ذر وقال: يا رسول الله الا تستعملني؟ أي توليني عملا عاماً ــ قال: فضرب بيده على منكبي .. ثم قال .. «يا أبا ذر انك ضعيف وانها أمانة، وانها يوم القيامة خزي وندامة .. الا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها».

٧. أن يعمل القائد على تحقيق أهداف مرؤوسيه من خلال تنفيذ أهداف المنظمة التي لا تتعارض مع النظام الاسلامي.

وبتحقيق هذه الأهداف يشعر الأفراد بأنهم يحصلون من المنظمة وقيادتها على ما يرغبون وبالتالي ينعكس ذلك على سلوكهم متمثلاً في ارتفاع كفاءتهم الانتاجية. ويظهر ذلك واضحاً

اذا كان هناك ربط بين اشباع هذه الرغبات الخاصة بالمرؤوسين وبين ضرورة تحقيق أداء معين مرغوب بواسطة المنظمة وفي استطاعة المرؤوسين تحقيقه. وتعتبر نظرية الطريق للهدف في القيادة من النظريات التي ربطت نجاح القيادة بقدرة القائد على تذليل وتمهيد الطريق لمرؤوسيه لتحقيق أهدافهم والتي بتحقيقها تتحقق أهداف المنظمة(٧). ولذلك ينبغي على القائد أن يساعد على تحقيق أهداف مرؤوسيه التي من أجلها انضموا الى المنظمة. ولقد ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا المعنى من أربعة عشر قرناً مضت، فيقول صلى الله عليه وسلم.

«من مشى في حاجة أخيه قضيت أم لم تقض، كان ذلك خيراً له من أن يعتكف في مسجدي هذا شهرين».

٨ ــ أن يمتاز القائد بالتواضع وعدم التكبر على مرءوسيه.

ولقد وجد ان القائد الذي يعتبر نفسه واحداً من المجموعة التي يقودها يشجع على الاتصالات المتبادلة بينه وبين المرءوسين، ويخلق المحبة والثقة بينه وبينهم، وتزداد رغبة المرءوسين في تنفيذ توجيهاته، وحبهم ورغبتهم في المشاركة الإيجابية في تنفيذ قراراته. وفي هذا يقول الحق تبارك وتعالى:

«فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك».
(آل عمران ــ ١٥٩)

«إن الله لا يحب كل مختال فخور».
(لقمان ــ ١٨)

٩ ــ ان يحكم القرآن والسنّة في اتخاذ قراراته اذا كان القرار به نص قرآني أو سنّة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، لأن القائد ملزم بذلك حيث أن التشريع الإلهي نزل ليحكم به و ينفذه وليس للقراءة والعلم فقط.

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما».

(النساء ــ ١٠٥)

«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»
«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون»
«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون»

(المائدة ــ ٤٤، ٤٥، ٤٧)

١٠ ــ أن يكون لديه إيمان قوي، لأن الإيمان هو عماد الدين. ولا يمكن أن نطالب قائداً بالالتزام بالمنهج الإسلامي في قيادته، ما لم يكن ذلك القائد قوي الإيمان.

١١ ــ ان يكون القائد عنده استعداد لقبول النصيحة اذا أخطأ، لأن ذلك جدير بتصحيح مسار القيادة وابعاد القائد عن الدكتاتورية في اتخاذ القرارات.

وهذه الصفات التي يحددها المنهج الإسلامي للقيادة، صفات أساسية يجب أن تتوافر في القادة، ولكن ذلك لايمنع ان يستخدم القائد المسلم نوعاً معيناً من القيادة في ظروف معينة ويستخدم نوعاً آخر من القيادة في ظروف أخرى. وهذا يستلزم منا أن ندرس أنواع القيادة وما هو النوع المناسب في المنهج الإسلامي للقيادة.

أنواع القيادة ونوع القيادة في المنهج

الإسلامي:

مع بداية الثلاثينات اتجه الفكر الإداري في القيادة الى اتخاذ منهج البحث عن تحديد نوع سلوك القائد في قيادته لمرءوسيه وأي الأنواع أنسب أو أكفأ. وأتت بعد البحث العلمي دراسات وكل دراسة استخدمت تسميات مختلفة لأنواع سلوك القادة مع مرءوسيهم، ولكن بالبحث المتعمق يمكن القول بأنه على الرغم من استخدام تسميات مختلفة لأنواع سلوك القادة فإن هناك تشابهاً كبيراً في وصف بعض المسميات. ويمكن القول بصفة عامة أن هناك أربع أنواع أساسية للقيادة حسب الفكر الإداري العالمي، وسوف نلقي الضوء عليها ثم نبين ما هو نوع القيادة المقبول في الاتجاه الاسلامي وهل ذلك النوع يراعي ظروف القيادة أم لا.

١ ــ القائد التوجيهي: وقد سمي عدة تسميات أخرى مثل القائد الذي يهتم بالإنتاج في دراسة جامعة متشجن، والقائد الذي يهتم بمهام وهيكل المنظمة في دراسة جامعة اوهايو، والقائد ذو النظرية في دراسة مجروجر، وقائد ١،٩ في دراسة بلاك وموتن، وقائد النظام رقم واحد في دراسة ريتزاس ليكارت، وأحياناً يسمى القائد البيروقراطي (٨). وهذا القائد يرتفع لديه الاتجاه نحو المهام والإنتاج ويقل لديه الاتجاه نحو العلاقات الإنسانية. وهو يهتم بتخطيط وتوجيه ورقابة أنشطة مساعديه، وهو لا يهتم بالعلاقات الإنسانية مع مساعديه. يحدد الأعمال لمساعديه ويبين كيف ومتى ينفذونها، ويرغب أن تنفذ بالطريقة التي يرغبها هو. ومدى أعماله هو الوقت الحاضر. وهو لا يسمح بالنقاش أو التشاور مع مساعديه. ويسيطر على النقاش عند الاجتماع. وكل اهتمامه في أداء العمل بالطريقة التي يرغبها هو، ويفضل الرقابة المباشرة على مساعديه، ومعظم الاتصالات تتدفق من أعلى إلى أسفل وليس بالعكس. وغالباً ما يرى أن الحاجات المادية هي المحركة لسلوك مساعديه بالدرجة الأولى.

٢ ــ القائد الديمقراطي أو القائد الاستشاري: وقد أخذ عدة تسميات مختلفة في أبحاث القيادة، فهو القائد الذي يهتم بالعاملين في دراسة جامعة مشتجن، والقائد الذي يعطي اعتبارا للعاملين في دراسة جامعة وهايو، والقائد ذو النظرية Y في دراسة مجروجر، والقائد ٩،١ في دراسة بلاك وموتن، والقائد ذو نظام يقترب من النظام ٤ في دراسة ليكارت (٩). وهذا النوع من القادة عادة ينخفض لديه الاتجاه نحو المهام ويرتفع لديه الاتجاه نحو العلاقات الإنسانية، وهو يعمل على خلق علاقة صداقة وثقة بينه وبين مساعديه، ينشىء مجموعات عمل جيدة، يميل الى تفويض السلطات، ويشرك مساعديه في اتخاذ القرارات، ويدعمهم في تنفيذ الأهداف الخاصة بعملهم. ولا يقوم بالإشراف الدقيق ولكن يقوم بالإشراف العام حيث أنه يفضل الرقابة الذاتية، ويهتم بالنظر للمستقبل في قراراته. ويهتم بالاتصال المباشر والشفوي بينه وبين مساعديه، ولا يسيطر على النقاش عند اجتماعه مع أفراد مجموعته.

٣ ــ القائد المتفاعل: وقد أخذ عدة تسميات في دراسات القيادة، فهو القائد ٩،٩ في دراسة بلاك وموتن (المربع الإداري)، والقائد المهتم بالهيكل والمعتبر للعاملين في دراسة ليكارت. وهو قد يتشابه مع القائد الديمقراطي ولكن يهتم بمجموعات العمل

وكذلك بأرقام الإنتاج. وهو يرتفع لديه الاتجاه للعلاقات الإنسانية وكذلك الاتجاه للمهام. تتركز أنشطته حول توجيه وتنسيق أنشطة مساعديه، يشترك مع مجموعته اشتراكاً فعلياً في تخطيط وجدولة وتوجيه أنشطتهم. يهتم بالمشاركة الجماعية في النقاش واتخاذ القرارات. عادة يضع أهدافاً معقولة وليست منخفضة لأفراد مجموعته. عادة ما يستخدم حوافز الانجاز في دفع مجموعته للعمل.

٤ ــ القائد الروتيني أو الثابت: وهذا القائد منخفض في سلوكه المتجه نحو المهام وكذلك السلوك المتجه نحو العلاقات الإنسانية مع العاملين. أنشطته مركزة حول تنفيذ السياسات والقواعد الموضوعة. ولا يأخذ أي خطوات نحو التخطيط الخلاق وتوجيه أنشطة مساعديه. ولا يعمل على رفع قدراتهم ومهاراتهم. ولا يحاول أن يبني روح الجماعة بينهم. و يتجه الى أن تؤدى الأعمال كما كانت تؤدى في الماضي. وعادة يكون رسميا في اتصالاته، و يفضل كتابة المذكرات والتقارير والخطابات بدلا من التعبير الشفوي والاتصال الشخصي. سلوكه تسيطر عليه القواعد والإجراءات والنظم الموجودة. لا يتأقلم مع الظروف ولا يحاول أن يستفيد منها اذا ظهرت فرص معينة للاستفادة.

ما هو النوع الإسلامي للقيادة؟

يمكن القول بأن السلوك الإسلامي للقيادة هو سلوك القائد الاستشاري المتفاعل، فهو سلوك يعمل على استشارة مرءوسيه، ومشاركتهم بشكل جماعي في اتخاذ القرارات، ويشجع الرقابة الذاتيه، و يعمل على تقوية دافع الإنجاز لديهم، و يقوي الثقة، و يزيد من الاتصال المتبادل بين القائد ومرءوسيه، ويميل الى تفويض السلطات لمرءوسيه وخاصة اذا سمحت الظروف بذلك، وشعار القائد أنه من خلال الأسلوب الاستشاري يتحقق شرع الله المتمثل في تنفيذ ما جاء به القرآن والسنة النبوية، والقائد في قيادته لمرءوسيه يحاول أن يوجد الأخلاق والروح الإسلامية في المجموعة التي يقودها. وهو بذلك ينفذ قول الحق تبارك وتعالى في كتابه:

«وشاورهم في الأمر»، «وأمرهم شورى بينهم»، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه فيما لم ينزل به وحي. فقد استشار أصحابه في مكان معركة بدر الكبرى، وكذلك أخذ بنصيحة سلمان الفارسي وهي حفر الخندق في غزوة الأحزاب، حتى قال أبو هريرة ــ رضي الله عنه ــ: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبي صلى الله عليه وسلم.» (الترمذي). وكذلك فعل خليفة رسول الله أبو بكر حيث تعود أن يستشير أهل الحل والعقد من صحابة رسول الله، وكذلك فعل عمر وباقي الخلفاء الراشدين والقادة المسلمون المؤمنون. ولقد كان لعمر مجلس شورى دائم من كبار صحابة رسول الله يتكون من علي بن أبي طالب، وعثمان، وعبدالرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير وغيرهم.

ومنهج القيادة الاسلامية في استخدام الأسلوب الاستشاري في قيادة المرؤوسين مبني على افتراض أن الظروف تسمح باستخدام ذلك الأسلوب، حيث أن النظام الاسلامي بطبيعته يخلق الثقة بين الأفراد بعضهم مع بعض، و يدفع الفرد للعمل لأن العمل عبادة، و يزيد من تعليم الفرد وتدريبه لأن ذلك فرض أيضاً،

ويخلق الانسجام والتنسيق لأن المجتمع يسير في اطار واحد هو اطار القرآن والسنة، وهناك فعالية الرقابة الذاتية لأن المسلم يخاف من الله وبالتالي فلديه رقابة ذاتية ولأنه أيضاً يؤمن باليوم الآخر حيث سيحاسب على كل صغيرة وكبيرة، كما أن الاسلام ينمي روح المحبة بين الأفراد وروح التعاون والترابط الاجتماعي وروح الأخوة. مثل هذه الظروف تساعد على استخدام الأسلوب الاستشاري في القيادة.

وقد يستخدم القائد المسلم أسلوباً آخر اذا تغيرت هذه الظروف، فقد يستخدم أسلوب القائد الموجه على سبيل المثال اذا كانت ظروف مرؤوسيه مختلفة عن الظروف السابقة الذكر، ولكن ينبغي أن يكون ذلك بصفة مؤقتة. حيث أن على القائد أن يغير الظروف لتتناسب مع الأسلوب الاستشاري الديمقراطي الذي يفضله المنهج الاسلامي للقيادة. فاذا كانت كفاءة الأفراد منخفضة، ودرجة الثقة بينهم ضعيفة وهناك تضارب في الأهداف، وهم لا يفهمون المنهج الاسلامي، فقد يستخدم القائد الأسلوب التوجيهي للقيادة مؤقتاً حتى يتم رفع كفاءة الأفراد وايجاد الثقة بينهم وايجاد الروح الاسلامية والأخلاق الاسلامية بين الأفراد. واذا ما تم ذلك انتقل القائد الى استخدام السلوك الاسلامي للقيادة وهو سلوك القائد الاستشاري. ويجب أن يراعى أن ذلك السلوك يهتم بالأفراد وكذلك بالانتاج والانتاجية. ومن وسائل تغيير الظروف حتى تتناسب مع الأسلوب الاسلامي للقيادة تقسيم العمل بين العاملين واتاحة فرصة التعليم لديهم وتدريبهم، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وخلق روح الايمان في قلوبهم، وضرورة فهمهم للاسلام ومبادئه، وأداء العبادات الاسلامية، والالتزام بالتشريع الاسلامي. اذ أنه في ظل هذه الظروف ينجح استخدام أسلوب القيادة الاستشارية الاسلامية.

وبذلك نجد أن أسلوب القيادة الاسلامي هو أسلوب مشروط بضرورة توافر ظروف معينة حتى ينجح، واذا لم تتوفر هذه الظروف فالقائد قد يغير من سلوكه القيادي مرحلياً ولكن في حدود القيم وفي حدود الاطار الاسلامي، وذلك حتى يغير الظروف لتنسجم مع أسلوب القيادة الاسلامي الاستشاري الفعال. وبذلك يلتقي الفكر الاسلامي للقيادة كما طبق وما زال يطبق بواسطة القادة المسلمين المؤمنين من أربعة عشر قرناً مضت مع أحدث نظريات القيادة الحديثة التي ظهر معظمها في الستينات والسبعينات من هذا القرن وهي نظريات القيادة الشرطية(١٠). بل هو أفضل منها في أن نوع القيادة المستخدم ليس استجابة للظروف بل ان القائد يخلق الظروف التي تنسجم مع أسلوب القيادة الاسلامي. ففي نظريات القيادة الشرطية الحديثة يتوقف نوع القيادة المفضل على الظروف الموجودة لدى المرؤوسين أو المنظمة أو عقبات تنفيذ مهام المجموعة وبذلك يمكن أن يستخدم النظام البيروقراطي أو التوجيهي للقيادة اذا كانت الظروف تستلزم ذلك، ويمكن أن يستخدم النظام الديمقراطي اذا كانت الظروف تستلزم ذلك. أما الأسلوب الاسلامي للقيادة فيرى أن على القائد أن يغير الظروف في حالة عدم تناسبها حتى تنسجم مع الأسلوب الاسلامي للقيادة. كما أن المنهج الاسلامي للقيادة مهتم بضرورة توافر صفات معينة في القادة حتى يضمن أن القائد سيتبع الاسلوب الاسلامي للقيادة، وقد سبق ذكر

هذه الصفات. ولكن نظريات القيادة الشرطية الحديثة الموجودة في الفكر الاداري الأمريكي والغربي لم تعد تذكر ضرورة توافر صفات معينة في القائد، وقد يترتب على ذلك انحراف بعض القادة. وبملاحظة الواقع الفعلي للقادة في العصر الحالي، نجد أن معظم القادة ذوي الانتاجية المنخفضة وذوي الانحرافات المحسوسة غالباً لا تتوافر فيهم معظم صفات القائد الاسلامي كما سبق ايضاحها.

كما أن في القيادة الاسلامية دوراً للمرؤوسين أيضاً، فباتباع القائد للأسلوب الاسلامي في قيادته المبنية على أساس الأسلوب الاستشاري، يصبح على المرؤوسين اطاعة القائد والالتزام بتنفيذ التعليمات بعد اتخاذ القرارات التي أخذت بناء على الاستشارة. وهذا الالتزام ينبع داخلياً دون الرقابة الخارجية لأن هذه هي توجيهات الاسلام «اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

مستلزمات ايجاد الأسلوب القيادي الاسلامي:

حتى يمكن تطبيق هذا الأسلوب ينبغي أن يدرب ويعلم جيل من القياديين الذين تتوفر فيهم صفات القيادة الاسلامية وهذا من مسئولية الفرد نفسه والنظام التعليمي والدولة والمنظمة التي يعمل بها الفرد. كما أنه كلما التزم الأفراد بالمنهج الاسلامي في حياتهم كلما ساعد ذلك على تطبيق المنهج الاسلامي في القيادة. وكلما زادت القيادات ذات الأسلوب القيادي الاسلامي والمتمتعة بصفات القائد المسلم، كلما أدى ذلك الى ارتفاع فعالية المنظمات.

الخلاصـــة:

القيادة في المفهوم الاسلامي هي مقدرة الفرد الذي يتمتع بصفات القيادة الاسلامية على التأثير على سلوك أفراد معينين بأسلوب اسلامي من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل العقيدة والشريعة الاسلامية. والهدف الأساسي من القيادة العليا هو تطبيق شرع الله الوارد في القرآن والسنة. وفي ظل هذا الاطار العام يمكن ايجاد أهداف لقادة المنظمات المختلفة، والقيادة اجبارية أو الزامية حيثما وجد أكثر من اثنين اجتمعوا لتحقيق هدف معين. ومن أهم صفات القائد الاسلامية: الاعتدال والاستقامة، الاستشارة في مرحلة اتخاذ القرارات، أن يكون القائد قدوة حسنة لمرؤوسيه، ان لا يغش مرؤوسيه، العدل، أن يكون على مستوى المسئولية، العمل على تحقيق أهداف مرؤوسيه، التواضع، الحكم بالقرآن والسنة اذا وجد نص فيهما والاستشارة في غير ذلك، أن يكون قوي الايمان، أن يتقبل النصيحة.

وان القيادة في المنهج الاسلامي تتخذ أسلوب القائد الاستشاري الفعال وذلك في ظل الظروف الاسلامية التي تناسب عادة استخدامه، واذا لم توجد تلك الظروف فعلى القائد العمل على ايجادها حتى يمكن استخدام أسلوب القيادة الاستشارية الاسلامية. وكلما وجد المجتمع الذي يتخذ المنهج الاسلامي كوسيلة للحياة، كلما ساعد ذلك على تطبيق النظام الاسلامي في القيادة.

الهوامش:

(١) خميس السيد، «القيادة الادارية دراسة نظرية مقارنة» المنظمة العربية للعلوم الادارية، عدد ١١، فبراير ١٩٦٧، ص٦.

(٢) حامد أحمد بدر، السلوك التنظيمي، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

(٣) R.M. Stogdill, Leader Behavior Its Discription and Measurement, Columbia, Ohio State University, Bureau of Business Research, 1957.

(٤) حامد أحمد بدر، المرجع السابق.

(٥) لمعرفة ذلك المفهوم يرجع الى حامد أحمد بدر، ادارة المنظمات: اتجاه شرطي الكويت، دار القلم، ١٩٨٢، ص ٣٧١ــ ٣٧٦.

(٦) L.W. Porter and E.E.Lawler, Managerial Attitudes and Performance, Homewood, III: Richard D. Irwin, Inc., 1968.

(٧) Robert J.House,«A Path Goal Theory of Leadership Effectiveness», Administrative Science Quarterly (Sept. 1971) , pp. 321-39.

(٨) يمكن الرجوع الى هذه النظريات بالتفصيل في: حامد أحمد بدر، السلوك التنظيمي، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) يمكن الرجوع الى النظريات الشرطية في القيادة في: حامد أحمد بدر، السلوك التنظيمي، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

المراجع:

دوريات عربية:

ــ أبو العزم، فتوح محمود، «القيادة الادارية في الاسلام ــ أصولها ومقوماتها»، المنظمة العربية للعلوم الادارية ــ عدد ٢٠٩.

ــ الفار، حامد، «الاسلام وأثره في توجيه القائد الاداري» المسلم المعاصر، عدد ١٤ (ابريل ــ يونيو ١٩٧٨)، ص ٦١ــ ٧٢.

ــ السيد، خميس، «القيادة الادارية: دراسة نظرية مقارنة، المنظمة العربية للعلوم الادارية، عدد ١١٥، ١٩٧٧.

ــ حريم، حسين، «القيادة الادارية: مفهومها وأنماطها»، المجلة العربية للعلوم الادارية، عدد ٣، ١٩٨٠، ص ٢١ــ ٣٩.

ــ خطاب، محمود شيت، «قادة الفتح الاسلامي»، المسلمون، جنيف، العدد ١٠ نوفمبر ١٩٦٥.

ــ عيسوي، عبدالرحمن، «سمات القائد الكفء في مجال العمل التربوي والاداري ــ دراسة نظرية وميدانية»، المجلة العربية للادارة، عدد ٢ مجلد ٤ (١٩٨٠) ص ١٨ ــ ٣١.

دوريات أجنبية:

House, Robert J., «A Path Goal Theory of Leadership Effectiveness», Administrative Science Quarterly, (Sept. 1971) ., pp. 321 - 39.

مراجع عربية:

ــ الجزائري، أبو بكر، منهاج المسلم، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٩.

ــ بدر، حامد أحمد، السلوك التنظيمي، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢.

ــ بدر، حامد أحمد، ادارة المنظمات: اتجاه شرطي، دار القلم الكويت، ١٩٨٢.

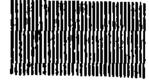
ــ بليق، عز الدين، منهاج الصالحين،

بيروت، دار الفتح، ١٩٧٨.
ـ عبدالهادي، حمدي أمين، الفكر الاداري الاسلامي المقارن، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧٦.

مراجع أجنبية:

Porter, and E.E Lawler, Managerial Attitudes and Performance, Homewood, III: Richard. D. Irwin, Inc., 1968

Stogdill, R,M. Leader Behavior: Its Discriptions and Measurement, Columbia, Ohio State University, Bureau of Business Research, 1957.



نَحْوَ كِتَابٍ جَيِّدٍ لِتَعْلِيمِ العَرَبِيَّةِ

لغير الناطقين بها من المسلمين*

عبد الوارث سعيد

المدرس بوحدة العربية لغير الناطقين بها
مركز اللغات ـــ جامعة الكويت

مقدمة

١ ـــ بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على رسول الله خاتم الأنبياء والمرسلين. أرسله الله الى الناس كافة، وجعل معجزته الخالدة ودستوره الهادي **«قرآنا عربيا غير عوج لعلهم يتقون»**. (الزمر ـــ ٢٨) وجعل سبحانه ـــ بقاء هذا الكتاب العزيز في اللسان العربي الذي نزل به شرطا أساسيا لفهم دينه حق الفهم، فقال عز وجل: **«إنا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون»** (يوسف ـــ ٢)وقال: **«إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون»** (الزخرف ـــ ٣)

ونتيجة لهذا الترتيب الإلهي انتقل معنى «العروبة» من الدائرة العرقية الضيقة الى الدائرة اللغوية الرحبة فدخلت فيها شعوب لم تكن من العرب أصلا، وبرز في فنون العربية علماء مسلمون من أصل غير عربي. وأصبحت في أعناق «العرب» ـــ بهذا المعنى الاسلامي الرحيب ـــ أمانة ومسئولية هي أن يحافظوا على هذه اللغة ـــ مفتاح الاسلام ـــ وأن يعملوا على تمهيد الطريق إلى تعلمها أمام سائر المسلمين، بل أمام أهل الأرض أجمعين وذلك [illegible] مهمة نشر الإسلام في العالمين.

٢ ـــ وقد شهدت القرون الأولى من تاريخ الإسلام مدًا مباركا لهذه اللغة وهي تسير في ركاب الإسلام الى أقطار الأرض... فانتشرت وتمكنت جذورها في الأفئدة والألسنة حتى نسيت بها شعوب كثيرة لغاتها الأصلية وتراجعت لغات أخرى عن الميادين الجادة في الحياة وحلت العربية محلها. وتلك معجزة انبثقت عن معجزة القرآن الكريم إذ لم يتحقق لأي من لغات العالم المعروفة مثل هذا الذي تحقق للعربية.

٣ ـــ وتلك التجربة الرائعة في انتشار العربية بين الشعوب غير الناطقة بها لا تزال ـــ من

* قدم هذا البحث الى ندوة الخبراء والمختصين في إعداد الكتب والمواد التعليمية لتدريس العربية لغير الناطقين بها، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ٥ ـــ ٧ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ (٢/٢٨ ـــ ١٩٨٢/٣/١م). وقد أدخلت بعض التعديلات عليه قبل النشر.

وجهة الدرس اللغوي التطبيقي ــ أرضا بكرا لم تستكشف على الرغم من أهميتها البارزة وخصائصها المتميزة. فم يصف لنا أحد من القدامى ولا المحدثين ــ على حد علمي ــ كيف كانت تتم عملية «تعليم العربية لغير الناطقين بها» في تلك العصور، وكيف تغلبوا على المشكلات الكثيرة التي يواجهها كل مشتغل بهذا العمل: المشكلات اللغوية البحتة والمشكلات التعليمية الفنية مما لا نزال عاجزين عن مواجهته بنجاح في عصرنا، عصر التقدم في الوسائل والتقنيات اللغوية والتعليمية.

٤ ــ واذا كان هدفنا الأول وواجبنا في الوقت الحاضر ــ خاصة في المنطقة العربية ــ هو «تعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين» المتبايني الأصقاع والألسن، فلا شك أن تجربة سلفنا الصالح تلك ــ حين تدرس بعناية وعمق ويُكشف عن مناهجها ووسائلها التي حققت بها الإنجاز العظيم ــ ستكون عظيمة النفع لنا الآن ما دام الهدف العام واحدا. وتبقى لنا من تجارب عصرنا ووسائله المتقدمة في هذا المجال عوامل إضافية تعزز قدرتنا على النجاح كما نجح أسلافنا المؤمنون.

٥ ــ إن الهدف، ولا شك، هو كيف ننجح في تعليم العربية لغير الناطقين بها». وما الكتب والمناهج والوسائل والمدرسون إلا وسائل للاستعانة بها على تحقيق الهدف المنشود. وكل عامل آخر يكون له دور في إنجاح مسعانا في هذا المجال يجب علينا أن نأخذه بعين الاعتبار ونوليه ما يستحقه من اهتمام وجدّية. وليس من الصواب إلقاء مسئولية النجاح كاملة على عامل بعينه أو عدة عوامل واهمال ما عداها، خاصة اذا ثبت لدينا بالتجربة العملية أهمية تلك العوامل في نجاح تجربة مماثلة ــ أو مقاربة ــ للتجربة التي نحن بصددها.

٦ ــ هناك شبه إجماع بين من تعرضوا بالبحث لظاهرة «التعريب اللغويّ» التي صاحبت انتشار الاسلام، على أن ارتباط العربية بالاسلام ــ مصادره وعباداته وثقافته ورجالاته الأولين ــ كان من أهم العوامل وأكثرها فاعلية في نجاح عملية «التعريب اللغويّ» من حيث سرعتها ومدى انتشارها ثم رسوخها في النهاية (١).

٧ ــ كذلك، يؤكد الباحثون على أن عامل الاختلاط والتعايش بين العرب المسلمين الذي خرجوا من الجزيرة ــ جنود فتح أو جماعات جهاد أو موجات هجرة واستيطان ــ كان فعالا في نجاح عملية «التعريب» تلك (٢)

٨ ــ هذا، الى جانب أن المادة الأساسية التي كانت عملية التعليم تتم من خلالها كانت مادة اسلامية في جملتها: القرآن الكريم والأحاديث النبوية بالاضافة الى شواهد من الشعر والنثر العربي جاهليّة وإسلاميّة.

٩ ــ من هذه الاشارات المتعجلة يمكن الوصول إلى التوصيات العامة التالية التي ينبغي أخذها في الاعتبار عند وضع أي مخطط لمنهج تعليم العربية لغير الناطقين بها الذين هم أساسا وفي غالبيتهم من المسلمين الذين يقبلون على هذه اللغة من منطلق تمسكهم بدينهم وحرصهم على فهمه من مصادره الأصلية:

١ ــ أن تصمم البرامج في مختلف جوانبها على أساس أنها موجهة للمسلمين ولنشر «لغة

القرآن الكريم» ولغة الإسلام وتراثه الحضاري.

٢ ــ أن يتولى تدريس هذه المناهج مسلمون مخلصون.

٣ ــ أن تستقي المادة اللغوية في مختلف أجزاء المنهج من القرآن والسنة والتراث الاسلامي الصحيح، سواء في ذلك المفردات والتراكيب أو المضامين الحضارية.

٤ ــ أن تهيأ للدارسين بيئة لغوية عربية إسلامية ــ سواء كان ذلك في معاهدنا التي نستقبلهم أو في المعاهد التي ننشئها في بلادهم.

٥ ــ أن يستثار الحافز الديني في الدارسين لرفع درجة الإقبال عندهم على تعلم اللغة وتحمل الصعوبات التي لا بد منها.

ــ ١ ــ

عوامل تحديد مواصفات الكتاب الجيد لتعليم العربية لغير الناطقين بها

١ ــ تختلف ــ أو يجب أن تختلف ــ كتب تعاليم اللغات لغير الناطقين بها طبقا لمجموعة من العوامل المتباينة التي يمكن تصنيفها على النحو التالي:

أ ــ **الغايات العليا** (المبتغاة بتحمل مسئوليات إعداد الكتب...)

١ ــ غاية رسالية (قومية، إنسانية... الخ)

٢ ــ غاية تجارية.

ب ــ **عوامل شخصية** (ترجع الى الدراسين):

١ ــ السن

٢ ــ الدوافع

٣ ــ الاستعداد

٤ ــ الخلفية الثقافية من حيث المستوى ومن حيث النوعية.

٥ ــ الخلفية اللغوية (اللغة الأم للدارسين)

٦ ــ اعتبارات أخرى.

جـ ــ **عوامل لغوية:**

١ ــ طبيعة اللغة الهدف

٢ ــ العلاقة بينها وبين اللغة الأم للدارسين / أو اللغة التي يجيدونها.

د ــ **عوامل تعليمية فنية:**

١ ــ الوسائل التعليمية والتقنية المتاحة.

٢ ــ كفاءة القائمين بالتدريس.

٣ ــ طريقة استخدام الكتاب: **التلقي** (من خلال فصل ومعلّم) أو **التعلم الذاتي**.

١ ــ ٢ بدأنا بعامل «الغايات العليا» مع أنه لا يدخل في صميم العملية التعليمية بشكل مباشر، وكان الأولى به ــ لهذا السبب ــ أن يؤخر عما بعده، وذلك لسببين:ــ

١ ــ أنه من حيث الوجود هو المحرك الأول للتفكير في البرنامج التعليمي ومتطلباته.

٢ ــ ان له تأثيرا على أكثر من عامل من العوامل المذكورة بعده.

١ ــ ٣ واذا كانت هذه العوامل المتعددة والمتباينة تؤثر مراعاتها ــ أو عدم مراعاتها ــ كليا أو جزئيا على درجة الكفاءة أو الفشل لأي كتاب أو برنامج لتعليم أي لغة لغير الناطقين بها، فان فحص هذه العوامل وأخذها في الاعتبار يصبح أمرا ضروريا فيما نحن بصدده من الدعوة إلى توفير الكتب الجيدة لتعليم العربية لغير الناطقين بها، خاصة أن للعربية ــ أكثر من غيرها من لغات العالم، كما سبقت الاشارة في المقدمة ــ ظروفا وملابسات خاصة بها تستوجب هذا الدرس.

ومن خلال دراستنا لهذه العوامل ستتضح بجلاء ــ إن شاء الله ــ المعايير التي تعين على النجاح في إعداد الكتاب المرجو الذي نتطلع اليه. فأقول وبالله التوفيق:

١ ــ ٤ العوامل الرسالية:

من المفهوم أن الغاية من وراء ما نحن بصدده غاية «رسالية» مثة في المئة مهما تكلفت الوسائل المطلوبة لتحقيقها، لكن ما هي ــ التحديد ــ تلك الرسالة التي نقوم بها من خلال هذه الجهود في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها؟

أشرت في المقدمة (فقرة ــ / ٠ ــ ١) الى ان في أعناق العرب المسلمين أمانة ومسئولية تجاه «اللغة العربية» ــ لغة القرآن ــ : أن يحافظوا عليها من الضياع وأن ييسروا الطريق أمام أخوانهم المسلمين في العالم ليتعلموها مفتاحا لفهم الاسلام: ومن هذه المسلمة أنطلق الى القول بأنه **ليس من رسالتنا ــ في الوقت الحاضر على الأقل إعداد برامج أو كتب أو فتح مراكز لتعليم العربية لغير الناطقين بها من غير المسلمين**، وذلك للأسباب التالية:

١ ــ الأمانة المشار اليها، والتي سنسأل عنها أمام الله.

٢ ــ المسلمون غير الناطقين بالعربية هي أولى الناس وأشدهم حاجة لتعلم هذه اللغة لهدف أساسي في حياتهم ــ وهو فهم دينهم. وليس لديهم من الوسائل ما ييسر لهم هذا الأمر.

٣ ــ المسلمون غير الناطقين بالعربية ــ خاصة في آسيا وأفريقيا ــ هم أكثر الناس تطلعا ورغبة صادقة في تعلم هذه اللغة. وناهيك بالرغبة الصادقة مبررا لاعطائهم الأولوية في هذا المجال.

٤ ــ هناك نقص شديد في مجال توفير هذه الخدمة لاخواننا المسلمين، على الرغم من الفرص الكثيرة التي تتيحها مراكز ومعاهد تعليم العربية لغير الناطقين بها في الدول العربية، خاصة في منطقة الخليج، وفي المملكة العربية السعودية على الأخص.

٥ ــ المردود الذي يتوقع من نشر العربية بين المسلمين غير الناطقين بها فيه خير كثير وأكيد للأمة العربية وللأمة الاسلامية كلها. لقد آن الأوان أن تتوثق الروابط الحقيقية ويسود التفاهم الصادق بين المسلمين جميعا عربا أو غير عرب. ولا شك أن قيام منظمات وهيئات: مؤتمر وزراء خارجية العالم الاسلامي ورابطة العالم الاسلامي والندوة العالمية للشباب الاسلامي، والاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية والبنك الاسلامي الدولي وغير ذلك لدليل واضح على تنامي هذه الرغبة. ولكن المؤسف أن مندوبي الدول الاسلامية لدى هذه الهيئات حين يجتمعون لا يجدن لغة إسلامية تجمعهم فيتفاهمون بها، بل يتحدثون في مؤتمراتهم بالإنجليزية. أليست لغة القرآن أولى أن تكون لغة المسلمين حين يلتقون في مؤتمراتهم أو في أي مكان؟

«إن هناك اعتقادا شائعا جدا أن الصعوبات القائمة بين الأمم منشؤها التباين اللغوي وأنه لو أمكن للبشر أن يتحدثوا لغة واحدة لسهل عليهم أن يصلوا الى اتفاق حول الخلافات. وهي عقيدة قديمة جدا صورتها أسطورة برج بابل بشكل رمزي... لكن الاهتمام بها تزايد خاصة في القرنين الأخيرين، وجرت محاولات عديدة لايجاد هذه اللغة العالمية»

وأي لغة اقدر على خلق التفاهم الحقيقي — بل والمودة — بين المسلمين من اللغة التي تربطهم جميعا بدينهم وتراثهم؟

لقد حرصت الدول ذات اللغات المهمة — كالانجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية — على نشر لغاتها بين شعوب الأرض، ولا زالت تحرص على ذلك وتبذل بسخاء في سبيله، كل ذلك من أجل منافع وغايات دنيوية — مشروعة وغير مشروعة — وقد نجحت في ذلك نجاحا كبيرا — كما في أفريقيا الانجليزية وأفريقيا الفرنسية ودول الكومنولث وغيرها.

٢) أفلا يجدر بالأمة العربية المسلمية أن تقوم بهذا استجابة لرسالتها السامية؟

٧ — غير المسلمين من غير الناطقين بالعربية — ومعظمهم من الشعوب الغربية المتقدمة اقتصاديا وفي مجال تعليم اللغات لغير الناطقين بها، لديهم من الإمكانيات المادية والفنية — بل والكفاءات البشرية العربية — في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها ما قد يفوق ما لدينا في هذا المجال. (توجد في أمريكا وأوربا وفي روسيا والصين عشرات المراكز لتعليم العربية لأبنائهم. ولا تزال بعض مراكز تعليم العربية لغير الناطقين بها في بعض البلاد العربية تعتمد على ما أخرجته بعض مراكز الغرب من كتب لتعليم العربية لغير الناطقين بها).

— ومع أننا لا نطلع على النوايا القلبية لراغبي تعلم العربية من غير المسلمين فان تجارب والاحتكاكات بهؤلاء تتيح للإنسان أن يتشكك في غايات بعضهم من وراء دراسة لغتنا. وتلك مسألة غير واردة بالنسبة للمسلمين.

٨ — كذلك، فإن هؤلاء الغربيين عادة ما يهدفون — انطلاقا من أغراضهم ومصالحهم الخاصة — إلى تعلم العاميات أو ما يسمونه هم بالعربية المعاصرة. وهذا إن أخذ في الاعتبار عندما نخطط لبرامج تعليم العربية، كان مضيعة للجهد والوقت وجورا — بل خطرا — على لغتنا الفصحى — لغة القرآن. (٤) (لم أسمع بوجود برامج أو كتب لتعليم المستويات العامية لأي لغة في العالم ماعدا اللغة العربية، وذلك رغم وجود العاميات واللهجات في كل العالم فهل لذلك من دلالة؟!)

هذا فضلا عن العُقَد التي يحملها بعض أبناء الغرب مما لا يوجد شيء منه عند المسلمين أيا كانت أوطانهم أو مواقعهم.

لا أظن أن أحدا يفهم من هذا التأكيد على ضرورة إعطاء الأولوية في هذا المجال للمسلمين أن نغلق الباب تماما أمام غير المسلمين. بل المراد أن يكون تركيزنا منصبا على المسلمين في المقام الأول، ولا يمنع ذلك قبول أفراد من غير المسلمين في هذا المعهد أو ذاك إذا سمحت الظروف.

كان هذا التفصيل في هذه النقطة ضروريا في مطلع هذه الورقة حتى يتضح المسار الصحيح الذي تنصبّ فيه الجهود.

إذن، هدفنا في هذا اللقاء — طبقا لما اعتقد — هو انتقاء أو تأليف كتب لتعليم العربية الفصحى (لغة القرآن والتراث الاسلامي والكتابات الاسلامية الحديثة) للمسلمين غير الناطقين بالعربية مساعدة لهم على فهم دينهم وتراثهم الاسلامي وربطا لهم — بأمتن الأسباب — بأخوانهم المسلمين عربا وغير عرب.

ومن هذا الإطار ــ أو المسار ــ المحدد ننطلق لدراسة بقية العوامل المذكورة سابقا، لنحدد من خلال ذلك معايير انتقاء أو تأليف الكتاب المنشود.

١ ــ ٥ العوامل الشخصية: السن

ينقسم الراغبون في دراسة العربية من المسلمين غير الناطقين بها. إلى فئتين أساسيتين:ــ

أ ــ الأطفال ومن في حكمهم: (فئات عمرية: ٦ ــ ١٨)

وهؤلاء بحاجة إلى سلسلة متدرجة من كتب تعليم العربية تتناسب مع أوضاعهم العمرية والعقلية والثقافية. وعلى أن تستغل فيها المادة المستخدمة في تعليم اللغة (المفردات والتراكيب والأفكار) في تعريفهم بدينهم وتراثهم الاسلامي وبإخوانهم من المسلمين في العالم.

وافضل شيء لهذه الفئة ــ خاصة الفئة العمرية الأولى ــ أن تصمم البرامج الخاصة بهم لتعلم في بلادهم وعلى أيدي معلمين ناطقين بلسانهم.

ب ــ البالغون ومن في حكمهم: (سن الجامعة وما بعده)

وهؤلاء بحاجة إلى سلسلة متدرجة من الكتب تناسب مستواهم العقلي وخلفياتهم الثقافية وما قد يكون لديهم من إلمام ــ أو معرفة ــ بالعربية وبالتراث الاسلامي وستكون المضامين اللغوية والفكرية في مادة الكتاب بحيث تشبع هتماماتهم الثقافية والعلمية والعملية.

وهؤلاء يمكن أن يتلقوا تعليم العربية في مراكز تنشأ ــ أو تكون قائمة ــ في بلادهم ومن خلال معلمين متقنين للعربية من أبناء وطنهم أو معلمين عرب معدين لتعليم العربية لغير الناطقين بها، أو في المراكز المتخصصة في العالم العربي.

ويمكن الجمع بين مزايا الوضعين بأن يبدأ التعليم في بلادهم، ثم يستقدم المتفوقون منهم ليتموا تعلم العربية في مراكز في البلاد العربية ليستفيدوا من العيش في البيئة الأصلية للغة والاختلاط بأهلها مزيدا من الإتقان للغة واطلاعا أوسع على الأجواء الاسلامية العربية والأنشطة الثقافية.

ومن بين هؤلاء المتفوقين ــ وبعد استكمال دراستهم العربية ــ يمكن اختيار عناصر صالحة للتأهل للعمل في حقل تعليم العربية لبني وطنهم في بلادهم.

١ ــ ٦ الدوافع:

سبقت الإشارة الى أن الراغبين في دراسة العربية من المسلمين غير الناطقين بها إنما يدفعهم إلى ذلك في المقام الأول الرغبة في فهم القرآن والسنة وتراث الإسلام المكتوب بالعربية قديما كان أو حديثا. يتفاوتون ــ بالطبع ــ في المدى الذي تغطيه رغباتهم من هذه المساحة الشاسعة من مجال المعرفة.

قد تنضم الى هذه الرغبة الأساسية رغبات أخرى متصلة بها كالرغبة في التخصص في العربية للعمل في مجال تعليمها أو الرغبة في القيام بأنشطة ثقافية كالترجمة وحتى التأليف بالعربية.

كما لا نَعْدَم أن نجد من يستهدف أمورا عملية شخصية كالعمل في البلاد العربية أو السياحة مثلا.

وكلها اغراض جديرة بالاعتبار ــ حسب

أولويات الأهمية — . ومن الواضح أن كل الأهداف الأساسية والجادة لا يحققها لطالبيها سوى كتاب يستمد مادته اللغوية ومضامينه الحضارية من التراث الإسلامي الممتد، وفي مقدمته الكتاب والسنة.

١ — ٧ الاستعداد.

لدى بعض الناس نوع من الاستعداد أو المقدرة الذاتية على تعلم لغات جديدة. والعوامل التي تقف وراء هذا الاستعداد بعضها فطري وبعضها مكتسب نتيجة خبرات معينة أو عوامل نفسية كالرغبة القوية في تعلم لغة جديدة. وقد لاحظت من خلال تجاربي في تعلم العربية لغير الناطقين بها على امتداد أكثر من عشرة أعوام درست خلالها لمسلمين وغير مسلمين من مختلف الجنسيات أن الطلاب المسلمين المقبلين على دراسة هذه اللغة بدافع ديني يكون استعدادهم للتقبل ولبذل الجهد المضاعف داخل وخارج الفصل أعلى من سواهم من غير المسلمين وان كان ذلك لا يمنع من وجود حالات شاذة على كلا طرفي القضية.

فاذا كان الدارسون عندنا من المسلمين المقبلين بدافع ذاتي مرتبط بالاسلام وكانت مادة الكتاب الذي يدرسون من خلاله تقربهم من اللغة ومن الإسلام معا، فلا شك أن درجة الاستعداد والمثابرة عند الطالب ستكون أعلى مما لو كان الكتاب يقدم اللغة فقط من خلال مادة واهية الصلة بالاسلام أو مادة اسلامية مشوهة كما هو الواقع في بعض الكتب المؤلفة في أمريكا.

١ — ٨ الخلفية الثقافية:

لا يمكن فصل اللغة عن تراث المجتمع صاحب هذه اللغة وثقافته. لأن «اللغة لا تتطور في فراغ. وهي جزء من ثقافة الشعب والوسيلة الرئيسية التي يتفاهم بها أفراده. ومن هنا كانت اللغة جزءا من الثقافة، كما أنها الأداة التي من خلالها يتم التعبير عن بقية عناصر الثقافة».

ومن هنا فان دارس أي لغة أجنبية لا بد أن يواجه صعوبات في دراسته لها مصدرها اعتبارات ثقافية، لأنه يواجه ثقافة جديدة مختلفة عن ثقافته. وكلما كانت ثقافة اللغة الهدف مختلفة في مكوناتها الأساسية وصورها التفصيلية عن ثقافة الدارس زادت الصعوبات أمامه كما كيفا، لأن «الدارس لا يتعلم الثقافة الهدف في فراغ كما كان حاله حين تعلم ثقافة قومه، وإنما يتعلمها وهو واقع في كل خطوة تحت تأثير الخبرات والمعاني والعادات المستمدة من ثقافته القومية»

فاذا كانت العربية الفصحى مرتبطة ارتباطا غير عادي — بل ومشحونة — بتراث الاسلام وثقافته ومفاهيمه، فلا ريب أن الدارس المسلم سيكون على قدر من الألفة لهذه الثقافة مما ييسر عليه عملية التعلم، خاصة حين تكون مادة الكتاب مشحونة بالمفردات والمفاهيم والمضامين الاسلامية.

١ — ٩ الخلفية اللغوية:

إذا درسنا لغات الدارسين المسلمين من غير الناطقين بالعربية، لوجدنا أن الغالبية العظمى منهم تنتمي الى مجموعة من اللغات تعرف باسم «اللغات الاسلامية» مثل: الفارسية والتركية والأرد والسواحيلية والهوسا والماليزية وغيرها من لغات آسيا وأفريقيا خاصة. (هذا بالطبع تصنيف ثقافي لا لغوي بالمعنى الدقيق).

«وكل اللغات الرئيسية التي يتكلمها المسلمون في آسيا وأفريقيا قد اقترضت مفردات عربية لتعبر عن الأفكار الدينية والقانونية والثقافية للاسلام» وتصل نسبة المفردات العربية في بعض هذه اللغات الى أكثر من ٣٠٪ — كما في السواحيلية على سبيل المثال.

كذلك فان غالبية المسلمين من غير الناطقين بالعربية يتعلمون الألفباء العربية ويمارسون قراءة نصوص عربية — كالقرآن والحديث وغيرهما — وإن كانوا لا يعرفون قواعد اللغة ولا يفهمون معنى ما يقرأون. وكثير منهم — أيضا — قد تعرضت أذنه لأصوات العربية الفصحى من خلال الاستماع إلى القرآن الكريم وخطب الجمعة، خاصة في عصر «الترانزستور» «والكاسيت».

هذه الخلفيات اللغوية — على مستوى الأصوات والمفردات، فضلا عن المضامين الثقافية التي أشير اليها في الفقرة / ١ — ٨ / — تساعد الى حد ملموس في عملية تعلمهم العربية.

ومن هنا كان واجبا أن تؤخذ تلك الخلفية اللغوية في الاعتبار عند تأليف كتب لتعليم هؤلاء وسنشير الى كيفية تحقيق ذلك فيما بعد.

العوامل اللغوية

١ — ١٠ طبيعة اللغة الهدف (العربية)

من المسلم به — عند غير المكابرين والمغالطين — أن العربية ارتبطت بالقرآن وبالإسلام ارتباطا لا ينفصم، وكيف ينفصم وقد وعد الحق سبحانه بذلك «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (الحجر — ٩) وحفظ الذكر — ولا ريب — حفظ للعربية، وهو ما نراه حقا واقعا حتى هذه اللحظة.

وقد كان للقرآن والحديث النبوي أثرهما الذي لا ينكر في العربية على مختلف المستويات، خاصة على مستوى المعجم ومستوى المعنى «السيمانتيك» والمستوى البلاغي «الجمالي»، وتلك جوانب أساسية في تعليم العربية لأهلها أو لغير الناطقين بها.

فاذا اعتمدنا — في تأليف الكتب التي نحن بصددها — على المصادر الإسلامية بشكل أساسي — سواء في استمداد المفردات اللازمة أو النصوص التي نصور بها مختلف جوانب اللغة — كان ذلك أعون كثيرا في عملية التعليم المطلوبة في مختلف مستوياتها.

ويعزز هذا أن المفردات الاسلامية في معجم العربية هي أكثر المفردات أهمية بمختلف المقاييس: مقياس الشيوع (٥) ومقياس القيمة الثقافية.

١ — ١١ العلاقة بين العربية واللغة / اللغات الأم للدارسين.

سبقت الاشارة إلى مجالات التلاقي بين العربية واللغات الإسلامية التي يشكل أبناؤها من المسلمين الأغلبية العظمى من الراغبين في دراسة العربية (فقرات: /١ — ٨ /، /١ — ٩/). وهذه المجالات — لغوية أو ثقافية — تمثل عناصر إيجابية وعوامل مساعدة لتيسير عملية تعليم العربية للمسلمين من أبناء تلك اللغات.

واذا كانت هناك سلاسل من الكتب التي أعدت خاصة لتناسب تعليم الإنجليزية للطلاب العرب — وليس بين العربية،

ـا العرب، والانجليزية من علاقة تذكر، ولا
ـتجاوز الطلاب المستهدفون بهذه السلاسل
ـليون طالب على أحسن تقدير حتى الآن ـ
ـلا يجدر بنا، والإمكانيات متوفرة والحمد لله،
ـن نعد كتبا خاصة للمسلمين الناطقين بكل
ـن اللغات الاسلامية الكبرى ـ كالمالوية
ـفي إندونيسيا وماليزيا) والبنغالية والأردو
ـلهوسا والسواحيلية والفارسية والتركية ـ وهم
ـعدون بالملايين؟ وحين تحملت بعض دول
ـلخليج النفقات الضخمة لاعداد مشروع
ـكسفورد لتعليم الانجليزية لابناء تلك الدول
ـنها تخدم الانجليزية قبل كل شيء، أفليست
ـتنا وديننا يستحقان مثل هذه الخدمة؟

ومن المعلوم أن إعداد كتب موجهة لأبناء
ـل من تلك اللغات لا يعني فنيا أكثر من
ـعديلات طفيفة في منهج الكتاب ومادته ـ
ـن حيث اللغة والمضمون الحضاري ـ بما
ـلاءم مع بعض العناصر اللغوية والثقافية
ـاصة بكل شعب من تلك الشعوب أما البناء
ـعام للبرنامج ـ لغة وثقافة ومنهج تأليف ـ
ـيكون واحدا في كل تلك الكتب.

العوامل التعليمية والفنية

ـ ١٢ الوسائل التعليمية والتقنية

تختلف الوسائل التعليمية والتقنية التي
ـب الاستعانة بها، سواء في اعداد الكتاب
ـطلوب أو في عملية التعليم نفسها، وذلك
ـبقا لنوع المهارات اللغوية المستهدفة والمستوى
ـذي يراد للدارسين الوصول اليه في اجادتها.
ـختلاف درجة التركيز على بعض المهارات أو
ـختلاف المستوى الذي يراد ايصال الدارسين
ـه في كل منها يرتبط ارتباطا وثيقا بالعوامل

الشخصية التي سبق ذكرها، خاصة الدوافع
والاهداف والاستعداد.

وفي رأيي أنه لا مانع تربويا ـ في مجال
تعليم اللغات لغير الناطقين بها ـ من التركيز
على بعض المهارات اللغوية دون البعض الاخر
إذا كانت اهداف الدارسين أو استعداداتهم
تقتضي ذلك. فمن تبديد الجهد والوقت والمال
ـ بالنسبة لطرفي العملية التدريسية ـ أن أركز
على مهارات أعلم أن ظروف الدارسين أو
اهدافهم لن تتيح لهم الاستفادة منها في
المستقبل، أو أن ضعف استعداداتهم ـ بسبب
السن أو الخلفية اللغوية ـ لن تمكنهم من
احراز تقدم معقول مهما بذل من جهد.

وبناء على هذه الاعتبارات يمكن تحديد
نوعية الوسائل والتقنيات التي تستخدم في
اعداد الكتاب أو في عملية التدريس. من
امثلة ذلك انواع التدريبات ومدى الاستعانة
بالتسجيلات..

اعتبار آخر ينبغي التنبيه اليه، وهو أن
الكتاب ما دام موجها للمسلمين ومهتما بتقديم
مفاهيم اسلامية صحيحة، فان اختيار الامثلة
والنصوص ومواصفات الصور والرسوم المستخدمة
في الكتاب سوف تتأثر ولا شك بهذا الاعتبار.

كذلك فان نوعية ومستوى التقنيات
التعليمية المتوقع توفرها في المراكز التي ينتظر
ان تستخدم الكتاب المنشود، لها تأثير كبير
على طريقة اعداد الكتاب وعلى محتوياته من
الوجهة التربوية التدريسية.

كل هذه الاعتبارات الخاصة بالوسائل
يجب أن تكون واضحة ومتفقا عليها قبل تقرير
الطريقة التي ستتبع في التدريس وقبل تصميم
الخطة لاعداد الكتاب.

١ ـ ١٣ كفاءة القائمين بالتدريس:

تدريس اللغات لغير الناطقين بها أصبح تخصصا، وأصبح من الضروري لكل من يعمل فيه ان يكون على مستوى معين من الوعي بمشاكل هذا المجال ومهاراته سواء اكتسب ذلك عن طريق الدراسة التخصصية أو عن طريق الممارسة المشفوعة بارضية من الدراسات اللغوية والتربوية العامة. ولكن الواقع القائم يشهد بان الظروف لا تسمح دائما بتوفير هذا المستوى المثالي من الكفاءة، خاصة خارج المراكز المتخصصة في هذه المهنة، وما أقل عدد العاملين في هذه المراكز بالقياس الى أعداد العاملين في هذا المجال في مئات ـ بل آلاف ـ المدارس والمراكز وأقسام الجامعات في كافة البلاد الاسلامية ـ مدنها وقراها ـ بل في البلاد التي فيها أقليات اسلامية في الشرق وفي الغرب.

لكل هذه الاعتبارات تتجه الكتب المؤلفة في هذا المجال الى ان تكون مزودة قدر الامكان بالوسائل المساعدة من امثلة محلولة وتدريبات منوعة وجداول ورسومات وخرائط وصور، كما يستعين بعضها بلغة الدارس ـ أو بلغة يتوقع منه معرفتها ـ وبالمسجلات الصوتية والافلام... الخ. حتى تعوض النقص المحتمل ـ بل المؤكد في كفاءة القائمين بالتدريس ولتقوم عند الحاجة بتيسير مهمة التعليم الذاتي في حالات عدم وجود مدرسين.

كذلك فان معرفة مستوى الكفاءة لدى من سيقومون بتدريس الكتاب يؤثر الى حد كبير في الطريقة التي سيتم بها التدريس وبالتالي في تصميم الكتاب وطريقة تقديم المادة المدروسة فيه.

وباخذ العوامل التعليمية الفنية (مادية ـ فقرة /١ ـ ١٢/ وبشرية ـ فقرة /١ ـ ١٣/) من مختلف جوانبها في الاعتبار فانه يتوجب علينا ان نقرر منذ البداية المواقع التعليمية (المدارس والمعاهد) التي نستهدفها بالكتب المطلوبة، أو التي يمكن أن تستفيد بهذه الكتب. فبناء على حقيقة الواقع كما نتصوره ستحدد بعض مواصفات الكتاب الذي يكون مناسبا لذلك الواقع.

ومن المهم ـ ونحن ندرس كافة العوامل السابقة للوقوف على حقيقة الحاجات والظروف التي نريد مواجهتها بالكتب المنشودة ـ ان نكون واقعيين نستهدف توصيل هذه الخدمة الجليلة الى اكبر عدد ممكن من المسلمين غير الناطقين بالعربية ـ على اختلاف موقعهم وامكانياتهم ـ باقل قدر من الجهد والتكاليف وفي اقل مدة زمنية، بالنسبة لنا ولهم ولو كان ذلك في مقابل التنازل عن بعض «مثاليات» الخبراء والمتخصصين في مجال تعلّم اللغات لغير الناطقين بها. فلان تعلّم الف طالب ـ مثلا ـ مستوى معينا من العربية في مدة معينة مع قدر من التواضع في مستوى الاداء في مهارتي «النطق الجيد» و «الطلاقة في الحديث» خير من أن نعلم هذا العدد هذا المستوى ـ مع اتقان اكثر للنطق والطلاقة ـ في مدة اطول، أو أن نعلم نصف هذا العدد من الطلاب ذلك المستوى المثالي في نفس المدة. فالكسب في مجال العدد وفي عامل الوقت ـ وحتى التكاليف ـ أهم من المستوى العالي في الاتقان. لقد قيل ان سيبويه ـ وهو من هو ـ ظل لا يجيد تماما نطق حرف «العين».

كذلك فان تعلم اهم المهارات اللغوية

ـ بالنسبة للمسلمين من غير الناطقين بالعربية بأقل قدر ممكن من التقنيات الحديثة الامر الذي يعني توفيرا في الجهد والوقت والمال، ومرونة اكثر تيسر توسيع دائرة الاستفادة بهذه البرامج، لهو أولى وأقرب الى تحقيق الاهداف التي نتطلع اليها من وراء هذا اللقاء. وهذا الاعتبار سيظهر اثره ولا شك في تصميم واعداد الكتاب المطلوب.

متطلبات ما قبل التأليف

٢ ـ ١ رعاية لكافة العوامل والاعتبارات التي سبق بيانها، نحتاج الى توفير مجموعة من الامكانيات المساعدة في عملية تأليف كتب مناسبة لتحقيق الاهداف المرجوة. وهي في جملتها تحتاج الى بحوث ودراسات ربما كان بعضها قد تم بالفعل ولا زال الباقي في حاجة الى ان يتم.

٢ ـ ٢ قوائم الشيوع والمفردات

نحتاج ـ في اطار الاهداف والأولويات المقترحة في هذا البحث ـ الى توفر الدراسات والقوائم التالية:

١ ـ دراسة احصائية لأشيع «الوحدات الوظيفية» في النحو العربي معتمدة على نصوص من القرآن والسنة والكتابات التراثية والكتابات الحديثة. (٦)

٢ ـ قائمة شيوع لمفردات القرآن الكريم.

٣ ـ قائمة شيوع لمفردات احدى مجموعات الحديث النبوي الشاملة والصحيحة، مثل:

ـ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان.

ـ صحيح البخاري أو صحيح مسلم أو كليهما.

ـ رياض الصالحين أو منهاج الصالحين.

٤ ـ قائمة شيوع للمصطلحات الاساسية في أحد كتب الفقه الاسلامي غير المذهبي، مثل:

ـ كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد.

ـ «فقه السنة» سيد سابق.

٥ ـ قائمة شيوع عامة للغة العربية. (أفضل الموجود حاليا، قائمة د. داود عطية عبده.

٦ ـ قوائم بالمفردات العربية في كل من اللغات الاسلامية الكبرى:

الاندونيسية ـ الماليزية ـ والاردو والبنغالية ـ والسواحيلية والهوسا والفارسية والتركية... الخ.

٢ ـ ٣ مراكز ومواقع تعليم العربية لغير الناطقين بها في العالم الاسلامي:

نحتاج الى معرفة ما يأتي:

١ ـ المراكز المتخصصة في تعليم العربية لغير الناطقين بها، من حيث:

أ ـ عددها ومواقعها.

ب ـ متوسط أعداد الطلاب التي يمكن لكل استيعابها.

ج ـ الكفاءات البشرية عددا ومستوى.

د ـ التجهيزات التعليمة المتوفرة.

٢ ـ المراكز غير المتخصصة (ولكنها تقوم ـ أو يمكن ان تقوم ـ بتعليم العربية لغير الناطقين بها.)، من حيث:

أ ـ الاعداد والمواقع.

ب ـ الامكانيات البشرية والمادية.

ج ـ إمكانيات الاستيعاب.

د ـ المستوى الذي يمكن أن تصل اليه في تدريس العربية.

هـ ـ الاحتياجات اللازمة لتمكينها من القيام

بهذا الواجب.

٢ ـ ٤ إحصائيات بشرية، تبين:

أ ـ حجم الاقبال الواقعي على دراسة العربية: (متوسط أعداد الدارسين المقيدين بالفعل في مختلف المراكز المتخصصة وغير المتخصصة)

ب ـ حجم الاقبال المتوقع لو توفرت امكانيات استيعاب اكبر. (استطلاع رغبة)

ج ـ الدوافع والاهداف والمجالات المتعلقة بكل من النوعيتين بـ (أ) و (ب)

ويمكن الوصول الى المطلوب في كل من أ، ب، ج، عن طريق «استبانة» لتحصيل المعلومات المطلوبة في كل وتوزع على الاجهزة والمؤسسات التعليمية في البلاد الاسلامية لتستوفي وتحلل في كل موقع ثم ترسل النتائج. والهيئات المعنية بالشعوب الاسلامية ــ مثل رابطة العالم الاسلامي والندوة العالمية للشباب المسلم ــ يمكن أن تؤدي دورا مساعدا في هذا الامر.

تأليف أم انتقاء؟

٣ ـ ١

انطلاقا من الاهداف والاعتبارات التي سبق بيانها استطيع أن اقول مطمئنا ان التأليف هو الوضع الامثل ــ أو المقبول ــ لتحقيق تلك الاهداف. فلست اعرف ــ على حد علمي ــ كتابا مؤلفا يمكن ان يكون مناسبا ووافيا بالاهداف المحددة هنا:

(١) فبعضها الف اساسا لغير المسلمين، فلا يصلح لما نحن فيه (مثل كتاب جامعة ميشيجان بمستوييه الابتدائي والمتوسط).

(ب) وبعضها ألف من منطلق يختلف عن المنطلق المقترح هنا، فقد ألف لنوعية خاصة من الدارسين ولظروف تعليمية محددة. وهذا يمكن أن يستفاد به في مثل الأحوال التي ارتبط اعداده بها. ولست أظن ان مثل تلك الاحوال واردة أو ذات اهمية كبيرة في المجال الذي نحن بصدده. من ذلك:

١ ـ منهج في تعليم اللغة العربية د. داود عطية عبده. بيروت، ١٩٦٤. (مقدمة + ٢ج) (يركز على احتياجات الدبلوماسيين وأشباههم)

٢ ـ العربية بالراديو. وزارة الثقافة، مصر (١٠ج)

٣ ـ تعلم العربية. وزارة الارشاد (مصر ١٩٦٦)

(ج) وبعضها الف من منطلق قريب مما نحن فيه، وان كان قد اعد لتعليم البالغين وللاستخدام في المعاهد المتخصصة في بعض البلاد العربية، من ذلك:

١ ـ طريقة جديدة في تعليم العربية. محمد أمين المصري (د.) (بيروت، ٧٣ ـ ١٩٧٥) ٤ ج. (هذا الكتاب اقرب الى مرحلة الاطفال دون البلوغ).

٢ ـ كتاب معهد اللغة العربية جامعة الرياض.

٣ ـ كتاب وزارة التربية دولة قطر.

٤ ـ كتاب معهد بورقيبة في تونس.

ولعلي سمعت أن ثمة كتبا اخرى من هذا القبيل، وان كنت لم اطلع على شيء منها.

ولصاحب هذا البحث محاولة (لم تكتمل بعد) صممت اساسا للمسلمين غير الناطقين بالعربية، وصدر منها الجزء الاول (مقدمة في الاصوات والكتابة) (الكويت ١٩٨٠)، والجزء الثاني تحت الطبع. وهي محاولة فيها

بصور نظرا لانها الاولى بالنسبة للمؤلف ولأنه انفرد بالقيام بها، وان كان قد حاول جهده أن يحقق بها الاهداف، وقد صدر الجزء الاول موجها للمسلمين الناطقين بالانجليزية، ثم نقل حتى الان — الى الايطالية واليوغسلافية والتايلاندية واليوربا.

٣ — ٢ في هذه المرحلة يمكن الاستعانة بالمتوفر من هذه الكتب في اطار المجال الذي وضع له حتى يتم تأليف الكتب المناسبة طبقا للاهداف الموضوعة.

والمجال — على اي حال — واسع وفقير بحيث ان كل جهد — مهما يكن نصيبه من سعة الافق أو ضيقة، من الكمال أو القصور — سوف يعين على سد ثغرة موجودة ما دام لا يتضمن ما ينقض شيئا من الاهداف الاساسية التي نتطلع الى تحقيقها.

— ٤ —
خطة العمل

٤/ — ١/ الهيكل العام:

في هذا الاطار الذي اتضحت حدوده في الصفحات السابقة من حيث الأهداف العامة والخاصة وظروف الدارسين والجهات المعنية بتعليم هذه اللغة لهم والامكانيات الواقعية، أتطلع — في تفاؤل — إلى اعتماد خطة شاملة ذات شعب ومراحل بحيث تستوعب الجوانب الرحبة للقضية المطروحة وتضع لكل منها ما يناسبه من كتب.

وبعد استيفاء الدراسات الميدانية وتوفير الدراسات التمهيدية المقترحة (القسم الثاني: فقرات /٢ — ٢/ — /٢ — ٦/) أتصور أن يكون الهيكل العام للخطة المقترحة على النحو التالي

٤/ — ٢/ كتب تعليم المهارات اللغوية:

أ — سلسلة من الكتب المتدرجة مناسبة للمستوى الاول من العمر (٦ — ١٨).

ب — سلسلة من الكتب المتدرجة للكبار (١٨ — ٠٠٠)

٤/ — ٣/ كتب القراءة والنصوص:

أ — سلسلة متدرجة ومتكاملة من الكتب والقراءة تكون متوازنة — من حيث عدد ونوعية المفردادت والمستوى اللغوي والمضمون — مع سلسلتي تعليم المهارات اللغوية فتكون، بذلك، مكملة ورافدة لهما.

ب — سلسلة متدرجة ومتكاملة من كتب النصوص تقدم للحفظ والدراسة نصوصا ملائمة ومختارة من القرآن والسنة والخطب والرسائل والحكم والامثال والشعر.

ج — سلسلة قصص متدرجة تضم بعض قصص القرآن والسنة وقصصا أمينة عن تاريخ المسلمين قديما وحديثا. وهذه القصص اما ان تؤلف طبقا للمواصفات المتفق عليها لغة ومضمونا، واما ان تختار من المتوفر في السوق مع ادخال التعديلات المناسبة عليها.

د — معجم حديث للصغار والمبتدئين، مصور وثنائي اللغة (عربي — سواحيلي، سواحيلي — عربي... الخ) بحيث يشتمل — على الاقل — على مجموعة المفردات والتعبيرات الاصطلاحية المضمنة في كتب هذه المرحلة (في اللغة وفي القراءة والنصوص والقصص).

هـ — معجم حديث للكبار احادي اللغة (عربي — عربي) ومصور ويضم مفردات معجم الاطفال مضافا اليها ما تشتمل عليه كتب هذه المرحلة الثانية من مفردات وما يتوقع أن يحتاجه الدارس الذي انتهى من

دراسة المرحلة الثانية خلال قراءاته الحرة.

/٤ ـ ٤/ كتب اضافية للتعريف بالاسلام والمسلمين

١ ـ تعريف شامل ومختصر بالاسلام اهدافه ومصادره ومكوناته (عقيدة وشريعة) وبعلوم الاسلام ومنجزاته الحضارية ودوره المستقبلي.

٢ ـ مسح مختصر للتاريخ الاسلامي العام (من عصر البعثة حتى الوقت الحاضر)

٣ ـ تعريف بالعالم الاسلامي المعاصر ـ في اختصار ـ معلومات متكاملة عن كل قطر اسلامي وعن الاقليات الاسلامية في البلاد غير الاسلامية.

٤ ـ أطلس عربي للعالم الاسلامي.

قد تبدو مجموعة الكتب الاضافية في هذه الفقرة واهية الصلة بموضوع تعليم العربية لغير الناطقين بها، لكننا حين نأخذ في الاعتبار واقع المسلمين غير الناطقين بالعربية ومدى حاجتهم ـ بعد أن عرفوا العربية ـ الى العمق الثقافي العربي الاسلامي (سهلا ومناسبا لمستواهم اللغوي وفي متناول أيديهم) لا تتضح لنا أهمية هذه المجموعة من الكتب لمساعدة هؤلاء الذين سوف نعلمهم العربية على ان يتابعوا المسيرة بفضل هذه الكتب المدخلية التي تعبر بهم في يسر الى حقل الثقافة العربية الاسلامية وتراثها الممتد عبر القرون، فليس من السهل على من درس العربية عدة سنوات من خلال نصوص مبسطة أن ينتقل منها مباشرة الى الكتب المتوفرة والموجهة الى اهل اللغة من العرب. ومن المعلوم لكل مهتم بمجال تعليم اللغات لغير الناطقين بها مدى عناية اهل تلك اللغات بتوفير زاد ضخم ومتنوع من المواد القرائية لكل المستويات والأعمار والاهتمامات.

ومن هنا فان هذه الكتب الاضافية تقع في المرحلة الاخيرة بعد الانتهاء بتوفيق الله من انجاز الكتب المطلوبة لعملية التعليم ذاتها والكتب الاخرى المساعدة المرتبطة بها ارتباطا مباشرا.

خطوط تفصيلية

أولا: كتب تعليم المهارات اللغوية

/٤ ـ ٥/ ١ ـ الأهداف والمضمون الفكري

ونوعية المفردات: سبق بيان ذلك.

تقديم المفردات:

أ ـ أشيع المفردات في القرآن والسنة.

ب ـ أشيع المفردات في اللغة العربية.

ج ـ المحسوس قبل المجرد والسليم قبل المعتل (خاصة في مرحلة صغار السن)

د ـ ربط عدد المفردات في كل درس بطاقة الاستيعاب وبالساعات الدراسية.

هـ ـ السيطرة على دخول المفردات بحيث تفسر كل مفردة عند أول مرة ترد فيها وان توفر للدارسين وسيلة سهلة ليعرف بها أين وردت اللفظة أول مرة ليقف على شرحها.

(قائمة بالمفردات في آخر كل جزء مع الاحالة الى الصفحة).

و ـ يراعى معدل تكرار المفردات بحيث لا تهمل بعض المفردات بعد ورودها أول مرة فلا تثبت في ذهن الدارس.

ز ـ تعطى المفردات الأساسية من حيث المضمون الثقافي عناية أكثر من حيث التكرار.

٤/ــ٦/ ٣ ــ تقديم القواعد (بمستوياتها المختلفة):

أ ــ التدرج من الأسهل الى الأصعب ومن المألوف الى غير المألوف.
ب ــ التدرج من البسيط الى المركب.
ج ــ التدرج من الأكثر شيوعا الى الأقل شيوعا.
د ــ البدء بالقياسي وتأخير الشواذ.
هـ ــ الوضوح في وصف القواعد واستغلال كل الامكانيات لتحقيق ذلك من أمثلة وجداول ومقارنات... الخ.
و ــ تعرض القاعدة من خلال جمل أو نص.
ز ــ يسبق استنباط صيغة القاعدة عدد من الجمل التي تبرز هذه القاعدة بشكل واضح يستطيع الدارس معه أن يتوصل اليها بنفسه، أو على الأقل ان يتهيأ لذلك.
ح ــ يستغني عن الشرح بلغة أجنبية طالما كان من الممكن تحقيق الوضوح بالوسائل الأخرى مع استخدام اللغة الهدف.
ط ــ يتجنب استخدام مصطلحات نحوية اجنبية، أو تقديم بعض الظواهر من خلال منهج لا يتلاءم مع النظام اللغوي للعربية. (٧)
ي ــ تقديم القواعد في كل درس واحدة واحدة، وتتبع كل قاعدة بالتمارين التي تخدمها وتربطها بما سبق من قواعد ذات علاقة بها.
ك ــ أستحسن أن يضم مجموعة القواعد التي تقدم في كل درس قسم خاص بها يأتي تاليا للنص والجمل التي تمهد لعرض هذه القواعد.
ل ــ بعد تكامل مجموعة من القواعد التي بينها جامع ــ كالضمائر أو النواسخ أو النفي أو الاستفهام مثلا ــ يستحسن أن تعرض مركزة في اطار واحد لتظهر العلاقة واضحة بينها، على أن يشار الى موقع كل من جزئيات الباب من الدروس السابقة.
م ــ لا تعرض القواعد بالشكل الذي يعطي الدارس انطباعا أنها هي الهدف من دراسة اللغة، وكذلك لا تقلل من دور القواعد كما فعلت بعض الكتب بحجة التركيز على المهارات او المواقف (كتاب معهد بورقيبة مثلا)
ن ــ هناك اقتراح للدراسة يذهب الى انه من الممكن ان تفصل القواعد مع تدريباتها في كتاب مستقل، كما تفصل نصوص وتدريبات القراءة الموازية للقواعد في كتاب آخر. وهذا التصميم يتيح للدارس أن يركز على القواعد متتابعة ــ كما هو شأن كتب النحو العربي التي ربت كل الاجيال العربية وفرسان البيان في كل العصور. كما يتيح هذا للدارس أن يتابع القراءة في الجمل والنصوص المتدرجة والممثلة ــ بالتوازي ــ للقواعد الواردة في الكتاب الآخر.

٤/ــ٧/ ٤ ــ نصوص القراءة (المصاحبة للقواعد):

أ ــ الاستكثار من المادة القرائية.
ب ــ تنويع المادة القرائية (كلمات. جمل. قطع متفاوتة الطول حسب المستوى. حوار. قطع ونصوص مقتبسة من القرآن والسنة وتراث العربية الضخم).
ج تدرج المادة القرائية ــ كمّاً ومستوى ــ حسب حال الدارسين.
د ــ تنويع المضمون من حيث: المحلية والعالمية، القيمة الحضارية، علاقة المضمون

بالهدف العام للبرنامج، وبالاهداف الخاصة للدارسين.

هـ ــ مراعاة الامانة والفائدة فيما يتعلق بالمضامين التي تشتمل عليها المادة القرائية، خاصة فيما يتعلق منها بالاسلام.

/٤ــ٨/ ٥ أ وسائل تنمية المهارات:

أ ــ تدريبات للاستماع والنطق والفهم والتعبير الشفوي.

ب ــ تدريبات متدرجة على فهم المكتوب وعلى التعبير الكتابي: وضع كلمات في مكانها الصحيح، الاكمال بكلمات مناسبة، طلب إجابة / صياغة أسئلة. ترتيب كلمات في جمل، ترتيب جمل لتكوين فقرة. ترتيب فقرات، وضع عناوين لفقرات أو لنص. تلخيص نص. اعادة صياغة نص. التعبير الحر عن فكرة واحدة. موضوعات تعبير مركبة. الرد على رسالة. انشاء رسالة. كتابة مقال..

ومن المفيد في تنمية المهارات اللغوية المختلفة ان يكون التدريس بطريقة «الوحدة» بحيث يكون النص الواحد محورا لتدريس جميع المهارات ما كان منها وسائل ــ كالقواعد بمستوياتها المختلفة ــ أو غايات في حد ذاتها كالفهم والتعبير بنوعية، وما هو خارج عن النطاق اللغوي كالاتجاهات السلوكية والمعلومات العامة وغيرها، وتلك الطريقة هي ما كان يستخدمه القدماء من سلفنا في تدريسهم للعربية (٨)

ولا شك ان اعتماد الطريقة السابقة سيتطلب منهجا خاصا في تصميم وتنفيذ دروس الكتاب.

/ ٤ــ٩/ ٦ ــ وسائل توضيحية:

أ ــ رسوم، جداول، خرائط، صور، مناظر...الخ

ب ــ استخدام لغة وسيطة عند الضرورة، خاصة اذا كان من المتوقع أن يستخدم الكتاب بدون معلم.

ج ــ استخدام «الكتابة الصوتية» لتصوير النطق اذا كان ثمة حاجة، كما في (ب).

/٤ــ١٠/ ٧ ــاخراج الكتاب

أ ــ التشكيل الكامل أو الجزئي للنصوص والامثلة والتمارين.

ب ــ اخراج النص من حيث بنط الطباعة وقياس المسافات بين الأسطر.

ج ــ اخراج الصفحات وتحديد ابعادها وهوامشها.

د ــ عمل معجم الفبائي سهل المداخل للمفرادات الجديدة في كل جزء. وفي الاجزاء التي تقدمته.

/٤ــ١١/ ثانيا: كتب القراءة

أ ــ تعد لتكون رافدا لكتب تعليم المهارات اللغوية من حيث تثبيت المفردات وتنميتها، وانضاج مهارات فهم المكتوب وتحسين الاداء في القراءة من حيث صحة النطق والطلاقة والسرعة مع الفهم، وذلك في جو غير مرتبط بتدريس القواعد.

ب ــ تغطية المجالات الحضارية التي يراد تزويد الدارس بمعلومات متكاملة عنها مما لا يتيسر تحقيقه في كتاب المهارات اللغوية.

ج ــ يراعى التدرج من حيث حجم النص وعدد المفردات الجديدة فيه ومن حيث ترابط المضامين الفكرية، خاصة تلك التي تتعلق بالاسلام، كل ذلك في حدود ما يسمح به سن الدارس وحصيلته من المعرفة باللغة ووقت الدرس.

د ـ يراعى تحقيق اكبر قدر ممكن من الترابط بين ما يدرسه الطالب في كتب المهارات اللغوية وما يقرأه في كتب القراءة.

هـ ـ يراعى التنويع في المختارات القرائية من وجوه كثيرة تحقيقا لعاملي التكامل والتشويق.

و ـ يبنى النص ـ أو يقسم ـ على فقرات تدور كل منها حول فكرة واضحة ووثيقة الصلة بما قبلها وما بعدها.

ز ـ يصاحب النص شرح واضح للمفردات الجديدة.

ح ـ يتبع النص أسئلة يتأكد بها من فهم الدارس للنص: مضمونه ومراميه.

ط ـ تستثار من خلال بعض الاسئلة ـ وبطريقة وظيفية ـ بعض الجوانب الاسلوبية المناسبة مما لا تسمح بإثارته كتب المهارات.

ي ـ تشكل النصوص تشكيلا كاملا في مرحلة الصغار وجزئيا في مرحلة الكبار.

/٤ ـ ١٢/ ثالثا: كتب النصوص

أ ـ تضم مختارات جيدة لغة ومضمونا، وبعيدة الى حد كبير عن الطابع المحلي وممثلة لجوانب الاسلام وتراثه.

ب ـ تكون المختارات قصيرة بشكل يسمح باستعمالها للحفظ والتسميع. (والحفظ والتسميع مستخدم في أحدث طرق تدريس اللغات لغير الناطقين، كما في مشروع اكسفورد للغة الانجليزية، ولكني أراه مفقودا في كتب تعليم العربية لغير الناطقين بها. وتلك ـ في رأي ـ نقطة ضعف يجب أن نعالجها.)

وخير ما يمكن التركيز عليه في الحفظ: القرآن والسنة والشعر.

ج ـ تصاحب كل نص عوامل التوضيح المذكورة في (ز، ح، ط) بالنسبة لكتب القراءة (الفقرة السابقة). ولكن بشكل مخفف جدا لتعطي فرصة للتركيز على الحفظ والاسترجاع تنميةً للمهارات الادائية (النطق والطلاقة والتلقائية).

د ـ تشكل جميع النصوص تشكيلا تاما.

/٤ ـ ١٣/ رابعا: القصص

راجع فقرة /٤ ـ ٣/ بند (ج)

/٤ ـ ١٤/ خامسا: المعاجم

أ ـ راجع فقرة /٤ ـ ٣/ بندي (د، ه).

ب ـ يرتب المعجمان ترتيباً ألفائياً بحيثُ تكون المداخل الاساسية فيه هي «الاصول المجردة» (الجذور الثلاثية والرباعية).

ج ـ تدرج «مداخل احالية» حسب «صيغة الكلمة» لتعين الدارس على الاهتداء الى الموقع الصحيح للكلمة المطلوبة حسب نظام التجريد.

د ـ تضبط صيغ الكلمات بالشكل التام وتميز في الطباعة.

هـ ـ يذكر كل ما يعني الدارس ويعينه على تحديد صيغة الكلمة ووظيفتها ومعناها خاصة في معجم الكبار، وذلك مثل الخصائص التالية:

١ ـ **العدد**: المفرد / جمع تكسير

٢ ـ **النوع**: مذكر ومؤنث

٣ ـ **الصيغة**: اسم فاعل. اسم مفعول. صفة مشبهة. مصدر. اسم جامد. ظرف زمان أو مكان. اسم مرة / هيئة. اسم آلة. اسم صوت. اسم فعل. اسم. ضمير. أداة (حرف) مع الوظيفة (جر، نصب، استفهام، شرط، نداء، ...الخ)

٤ ـ **الحالة الاصطلاحية**: مصطلح علمي في مجال معين: (العقيدة. الفقه. تصوف. لغة. علوم بحتة ...الخ)

٥ ــ **الاستعمال**: مجازي.
٦ ــ **الاصل غير العربي**: يوناني. لاتيني. فارسي. هندي. انجليزي...الخ)

وبعد..

فهذا ما يسره الله لي، أدعوه ــ سبحانه ــ أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن ينفع بما قد يكون فيه من خير. فان أصبت فمن ربي وان أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

«وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب»

الهوامش

(١)، (٢) د. عبدالعزيز الدوري. الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب. بحيث قدم الى ندوة مركز دراسات الوحدة العربية عن «القومية العربية والاسلام» (٢٠ــ٢٣/١٢/١٩٨٠). بحوث ومناقشات الندوة. ط/١ــ ١٩٨١ ص ص ٦١ــ ٩١ وما دار من تعقيبات ومناقشات ص ص ٩١ــ ١٠٩.

د. سعيد عبدالفتاح عاشور. **الاسلام والتعريب**. مجلة عالم الفكر. (الكويت) مج ١٠، ع٢، ٧ــ١٩٧٩، ص ص ١٨١ــ ١٩٤.

(٣) علي الحديدي (د.) مشكلة تعليم اللغة العربية لغير العرب (القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٦) ص٣.

مازن المبارك (د.) نحو وعي لغوي (دمشق، ١٣٩٠ــ ١٩٧٠) ص ١٤٣.

(٤)- مازن المبارك (د.) المصدر السابق ص ١٥١ــ ١٥٢

(٥) - ٩٤٪ من الـ ١٠٠ كلمة الاكثر شيوعا (في الـ ٣٠٠٠ كلمة الاكثر شيوعا في اللغة العربية) هي مفردات قرآنية، طبقا لـ :

داود عطية عبده (د.) المفردات الشائعة في اللغة العربية (جامعة الرياض، معهد اللغة العربية، ١٣٩٩ هـ ــ ١٩٧٩م) ص ص ٢٥١ــ ٢٥٣. هذا على الرغم من أن هذه المفردات استمدت من الصحف اليومية وكتب القراءة العربية للمرحلة الابتدائية ومن كتب عربية مصرية تغطي أربعة عشر مجالا ثقافيا مختلفا كان الدين الاسلامي أحدها. (المصدر السابق ص ص: ب ــ ج)

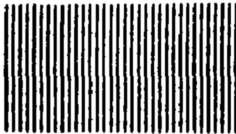
(٦) - اطلعت على دراسة استطلاعية تحليلية من هذا النوع للدكتور محمد على الخولي قدمت الى «الندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها» (١٣٩٨ــ١٩٧٨) (معهد اللغة العربية، جامعة الرياض) ٣٦ ص.

(٧) ــ كاستخدام كتاب «جامعة ميشيجان» حروف FML كميزان لصيغ الافعال والاسماء بدلا من صيغة «فعل» المستعملة في الصرف العربي. وكذلك استعماله المصطلحات اللاتينية الدالة على صيغ الفعل وحالاته وعلى حالات اعراب الاسماء من نحو:

Indicative, Subjunctive, Jussive ,.......

Nominative, Accusative, Genitive ,.......

(٨) ــ داود عبده (د.) نحو تعليم اللغة العربية وظيفيا (الكويت، ١٩٧٩) ص ص/٧٠ــ ٧٣.



نقد كتب

تَطْويرُ الأعْمَالِ المصْرفيّةِ

بما يتفق والشريعة الاسلامية

للدكتور سامي حسن حمود

د . رفيق المصري

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي

ــ جامعة الملك عبد العزيز ــ جدة

كشف الغطاء عن «بيع المرابحة للآمر بالشراء»

مقدمة

...لمسلم الصادق الباحث عن الحقيقة لا ...لنقد، بل يسعى إلى سماعه أكثر من ...ل سماع عبارات الاطراء والمجاملة .. أما الذي يتخذ من الدين مطية إلى ...فهو الذي يخاف النقد، لأنه لا يبحث ...يقة ولا عن شريعة، بل يبحث عن ...لدنيوية، وزيادة ثروته ودخله، وجاهه ... عند أهل الدنيا المتعلقين بها ...، بعرضها ومتاعها، وأحسن أحواله أنه ... على حرف، فان أصابه خير اطمأن ...أعرض وصدف، وعاند وكابر، وتمحل ...إن مثل هذا السلوك حيال الحق هو ...سح على تواري المنافع خلف مظاهر

إن مسيرة المصارف الاسلامية أحوج الى هؤلاء النقاد الصادقين منها الى أولئكم المتسلقين والمنتفعين، ولو تزيّوا بزي الدين، وصلوا، وصاموا، وحجوا، واعتمروا، وذكروا الله كثيرا وسبحوه أمام الناس.

لقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يتوجه الى الناس قائلا لهم بتلهف: «أنشدكم الله، لا يعلم أحد مني عيبا الا عابه» (سيرة عمر ص١٣٣). ولا يَغُرَّنك كثرةُ المتواطئين على الباطل، فان أتباعه كثيرون، لأن النار حفَّت بالشهوات، والجنة بالمكاره. ومعلوم لدى العلماء المحققين أنه «لا يُترك حقٌ لانفراد قائله، ولا يؤخذ باطلٌ لكثرة ناقله» ومعلوم دائما أن النقد (أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) إنما هو طريق المتاعب والافتقار، وأن المداهنة طريق الفرفشة والثراء.

ومن هذا المنطلق حرصت الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الاسلامية على دعوة «أهل الذكر والفضل والتخصص» للبحث المستمر في توفيق الأوضاع الاقتصادية للمسلمين مع شرع الله الحنيف (انظر الموسوعة، الجزء الشرعي، ص ٥١١).

واسهاماً مني ببعض الواجب، قمت بهذه الدراسة النقدية.

بيع المرابحة للآمر بالشراء كما هو عند الدكتور حمود

يقول الدكتور حمود في أطروحته «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية» الطبعة الثانية المعادة، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م، ص٤٣٠:

«يقوم أصل هذه المسألة على الواقع الذي نعيشه و وذلك من ناحية الرغبة في الحصول على بعض الاحتياجات قبل توفر الثمن المطلوب، سواء كانت تلك الاحتياجات مطلوبة للاستعمال الشخصي أو المنزلي (.كالسيارة الخاصة أو جهاز التلفزيون)، أو كانت لازمة للاستعمال المهني (كأجهزة الأشعة للطبيب مثلا).

ويتابع في الصفحة ٤٣٢ قوله:

«وتفسير ذلك أن مثل هذا الراغب، (الطبيب الذي يريد شراء أجهزة طبية لعيادته الجديدة مثلا) يتقدم إلى المصرف طالبا منه شراء الأجهزة المطلوبة بالوصف الذي يحدده الطبيب، وعلى أساس الوعد منه بشراء تلك الأجهزة اللازمة له فعلا مرابحة (بالنسبة التي يتفق عليها ٢٪ أو ٣٪ مثلا) حيث يدفع الثمن مقسطا حسب إمكانياته التي يساعده عليها دخله. فهذه العملية عملية مركبة من وعد بالشراء وبيع بالمرابحة».

ويقول في حاشية الصفحة نفسها:

«كان هذا ما رآه فضيلة الشيخ فرج السنهوري ـ حفظه الله ـ عند عرض المسألة على فضيلته».

وفي الصفحة ٤٣٣:

«وقد كانت هذه الصورة من صور الوساطة التي يستطيع المصرف اللاربوي أن يقوم فيها بأعمال الائتمان التجاري بكل أنواعه منافساً ـ بكل قوة ـ سائر البنوك الربوية، محل تفكير مشوب بالتخوف إلى أن اطمأنت النفس بوجود هذا النوع من أنواع التعاقد مذكوراً نصاً على وجه التقريب في كتاب «الأم» للامام الشافعي.

ويقول الدكتور حمود في الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الاسلامية، الجزء الخامس (الشرعي)، ط[1]، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م، ص٤٩٨ في الحاشية حول بيع المرابحة للآمر بالشراء:

كان أول كشف لهذا النوع من أنواع العقود المزدوجة وارداً في رسالتنا لنيل درجة الدكتوراه، وهي بعنوان: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية، وأشار إلى الصفحات ٤٧٦ ـ ٤٨١ من الطبعة الأولى.

ويقول في الصفحة نفسها:

«والمرابحة هو (!) نوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب الأم للامام الشافعي ـ رحمه الله ـ الذي تفرد بين سائر المذاهب بابراز هذه الصورة الفريدة من المرابحة

المبنية على الأمر المسبق بالشراء، وهي الصورة التي رأينا أن نطلق عليها بحق (!) اصطلاحاً مميزاً هو بيع المرابحة للآمر بالشراء!!

بعد ذلك ينقل نص كتاب الأم نقلا غير كامل، فقد حذف من آخره سطرين ونصف السطر تقريباً.

ثم يقول في الصفحة ٤٩٩:

«وإذا تجاوزنا مسألة الخيار التي يأخذ بها الامام الشافعي، رحمه الله، ويخالفه في ذلك المذهب المالكي الذي يأخذ بنظرية الوعد الملزم..».

وينقل في حاشية الصفحة نفسها قول الدكتور الصديق الضرير (مجلة البنوك الاسلامية، العدد ١٩، شوال ١٤٠١، أغسطس وسبتمبر ١٩٨١):

«إن مثل هذا الوعد ملزم للطرفين قضاءً طبقاً لأحكام المذهب المالكي، وملزم للطرفين ديانة طبقاً لأحكام المذاهب الأخرى. وما يلزم ديانةً يمكن الالزام به قضاءً إذا اقتضت المصلحة ذلك، وأمكن للقضاء التدخل فيه».

ويقول ص٥٠٠:

«وأما البنك الاسلامي فانه يملك البضاعة ملكية ضمان، وذلك بمعنى أن البضاعة اذا هلكت قبل التسليم فانها تهلك على ملكية البنك الذي لا يستطيع في هذه الحالة أن يسلم البضاعة المتعاقد على شرائها. ويكفي ذلك للرد على من يقول بأن بيع المرابحة هو الوجه الآخر للربا.. والبيع الذي ينتقل فيه النقد، ويتحول إلى بضاعة ولا نتاج ولا مخاطرة».

ويقول ص٥٠٦، عن عملية بيع المرابحة، ويعزو هذا الرأي للشيخ فرج السنهوري:

«فهي ليست من قبيل بيع الانسان ما ليس عنده، لأن البنك لا يعرض أن يبيع شيئاً، لكنه يتلقى أمرا بالشراء، وهو لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب، ويعرضه على المشتري الآمر ليرى ما إذا كان مطابقا لما وصف، كما أن العملية لا تنطوي على ربح ما لم يضمن، لأن البنك وقد اشترى قد أصبح مالكاً يتحمل تبعة الهلاك».

ويقول في حاشية الصفحة نفسها:

«يمكن تطبيق هذا المبدأ في عمليات التمويل المحلي للافراد» أي بالاضافة إلى تطبيقه في عمليات الاعتماد المستندي المتعلقة بالاستيراد.

اهمية هذه العملية في المصارف الاسلامية

وهكذا يتبين أن «بيع المرابحة للآمر بالشراء» امتد تطبيقه الى عمليات التمويل المحلية والخارجية. وبدأ يحتل مكانة هامة في مجمل عمليات البنوك الاسلامية التي رأت أن تطبيقه أسهل من تطبيق القراض (=المضاربة)، لأنه يقوم على مبلغ مرابحة مقطوع في البنوك الاسلامية، هو بديل للفائدة المقطوعة في البنوك الأخرى.

النص الكامل لكتاب الأم:

لقد تقدم أن الدكتور حمود قد أخذ «بيع المرابحة للآمر بالشراء» من كتاب الأم للامام الشافعي. لذلك كان من الضروري أن نورد النص كاملا، أي باستدراك النقص الذي طرأ عليه عند الدكتور حمود.

يقول الامام الشافعي في «الأم» ج٣، ص٣٩، كتاب البيوع، باب في بيع العروض:

«وإذا أري الرجلُ الرجلَ السلعةَ، فقال: اشترِ هذه، وأربحك فيها كذا، فاشتراها الرجلُ، فالشراء جائز، والذي قال: أربحك فيها، بالخيار: إن شاء أحدث فيها بيعاً، وإن شاء تركه. وهكذا إن قال: اشترِ لي متاعاً، ووصفه له، أو متاعاً أي متاع شئت، وأنا أربحك فيه، فكل هذا سواء، يجوز البيع الأول، ويكون هذا فيما أعطي من نفسه بالخيار، وسواء في هذا ما وصفتُ إن كان قال: أبتاعه(١) وأشتريه منك بنقد أو دَيْن، يجوز البيع الأول، ويكونان بالخيار في البيع الآخر. فان جدداه جاز(٢). وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما الأمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين. أحدهما أنه تبايعاه قبل(٣) يملكه البائع، والثاني أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذاأربحك فيه» ا.هـ.

أول محاولة لشرح نص كتاب الأم:

كان من المناسب أن يقوم الدكتور حمود بهذه المحاولة في أطروحته، غير أنه اكتفى بنقل القسم الأعظم من النص، ولم يشرح لفظا ولا معنى. هذا مع أن عمدته في «بيع المرابحة للآمر بالشراء» كانت هذا النص وحده لا غير. حتى انه حسب أن أحداً من الفقهاء غير الامام الشافعي لم ينص على هذه العملية.

أ ـ شرح بعض العبارات الهامة

قوله «أحدث فيها بيعاً» أي باعها بعقد مبتدأ، ولم يقل «باعها» فحسب، تأكيداً منه على أن البيع في قوله السابق «اشتر هذه وأربحك فيها كذا» لم ينعقد، وبعد شراء السلعة يمكن عقد البيع.

وقوله «أحدث» للتنبيه على أن قوله الأول لا يؤبه له، ولا بد لكي يتم البيع من عقد محدث، أي جديد.

وذلك مثل قوله تعالى في سورة الكهف، الآية ٧٠ «**فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً**» أي حتى اذكره لك بمبادأة مني، لا بطلب منك.

ب ـ الشرح الاجمالي

١ ـ إذا طلب زيد من المصرف شراء سلعة معينة أراها له، على أن يربحه فيها مبلغاً معيناً، فاشتراها المصرف، فشراء المصرف السلعة من بائعها عمرو جائز (نافذ، ماض، غير مفسوخ) أما زيد فهو غير ملزم بالشراء، بل هو بالخيار، إن شاء اشترى بعقد مبتدأ جديد، وإن شاء ترك، وليس عليه شيء، ولا يلزم بشيء.

٢ ـ وإذا طلب زيد من المصرف شراء سلعة موصوفة، وصفها له بمواصفات محددة، على أن يربحه فيها مبلغا معينا، فاشتراها، فهذا الشراء الذي انعقد بين المصرف والبائع عمرو جائز (نافذ، لازم). ولا يلتفت إلى قول زيد، بل هو مخير كما سبق بالشراء أو بعدمه.

٣ ـ ومثل ذلك لو طلب إليه شراء أية سلعة من دون تعيين، فاذا اشتراها المصرف فالشراء ماض، وزيد بالخيار كما سبق.

٤ ـ ولا يغير من الحكم في الحالات السابقة أن تعهد زيد للمصرف بشراء السلعة منه نقداً أو ديناً. فيبقى العقد بين المصرف وبائع السلعة (عمرو) ماضياً، ويبقى زيد والمصرف بالخيار.

٥ ـ بعد شراء المصرف للسلعة المطلوبة منه،

يمكن أن يعقد مع زيد عقداً لبيعه السلعة. ولا يعبأ بالقول الأول الذي جرى بينهما «اشترِ هذه، وأربحك فيها»، إذ لا بد من عقد جديد بعد أن اشترى المصرف السلعة وقبضها فصارت ملكاً له في حوزته وضامناً لها حتى تسليمها الى الشاري.

٦ ــ إذا ألزم زيد والمصرف أنفسهما بأن يبيع الثاني إلى الأول السلعة بعد شرائها من عمرو، فان التزامهما لا يلتفت إليه، ويعتبر مفسوخا لسببين:

الاول ــ لأنهما تبايعا سلعة لم يملكها البائع (المصرف) بعد، فهذا بيع ما ليس عنده.

والثاني ــ لأن المصرف قد لا يجد السلعة المطلوبة في السوق، بالسعر المحدد، فيذهب سعيه باطلا. وهذا يعني أن العقد الملزم في هذه الحالة عقد غرر، فقد يتم للمصرف الشراء بالسعر المحدد (المتفق عليه في العقد الملزم)، وقد لا يتم.

أضواء أخرى على نص الامام الشافعي

١ ــ إذا قال له: «اشترِ هذه وأربحك فيها كذا»، وكانا بالخيار بعد الشراء، فهذا جائز شرعاً، فيجوز الشراء الذي عقده المصرف مع البائع عمرو، كما يجوز البيع الثاني الذي عقده المصرف مع المشتري زيد. وهذه صورة يمكن أن يقول بها كل فقيه، سواء نص عليها صراحة، أم سكت عنها، لأنها لا تتعارض مع أصول المذاهب واجتهادات الفقهاء جميعا.

٢ ــ ومن هذا يتبين لك ان غرض الامام الشافعي من النص المذكور ليس بيان جواز هذه الصورة، بل إن غرضه بيان حرمة إلزام المتعاقدين أنفسهما في «إشترِ هذه، وأربحك فيها». والتدرج في البيان والتعليم من تلك الصورة إلى هذه تدرج تربوي وتعليمي مفيد ومألوف.

٣ ــ نص الامام الشافعي صريح في عدم جواز الزام المتعاقدين أنفسهما. بل هما بيعان مستقلان: البيع الأول بين المصرف وعمرو البائع. والبيع الثاني بين المصرف وزيد الشاري. أما قوله «اشترِ هذه واربحك فيها» فليس بيعاً. ولاحظ قوله «البيع الاول»، «البيع الاخر».

٤ ــ يلاحظ في النص أن تعيين السلعة «اشترِ هذه السلعة»، أو وصفها «اشترِ لي متاعاً ووصفه له». أو عدم تعيين أية سلعة «أو متاعا أي متاع شئت» أمر غير مهم، طالما أن الطرفين بالخيار، بعد شراء المصرف السلعة، فالعقدمينعقد والسلعة حاضرة مشاهدة، لم تعد غائبة ولا موصوفة ولا مبهمة، وهذا لا يعني أن بيع السلعة لا يجوز إلا إذا كانت حاضرة، بل يجوز بيعها موصوفة، كما في السلم، لكن بيع السلم يختلف عن هذه العملية في أنه يجري التعبير عنه بقوله «بعني» لا «اشترِ لي» أي فيه طرفان لا ثلاثة. كما أن الثمن فيه معجل، لا مقسط ولا مؤجل. كما أن البائع فيه هو المنتج للسلعة، واشتراط توفرها في السوق (عند التسليم) ليس إلا من قبيل الضمانة الاضافية للقدرة على التسليم.

٥ ــ يلاحظ أن الامام الشافعي قد ذكر في النص أن الخيار لزيد مرتين: «والذي قال: أربحك فيها بالخيار...»، «ويكون هذا فيما

أعطى من نفسه بالخيار» ثم ذكر في الثالثة أن الخيار لزيد والمصرف معا «ويكونان بالخيار في البيع الآخر» ويجب أن يفهم أن الخيار لهما معا في المرات الثلاث. وذكر أن الخيار له باعتبار الأغلب، والخيار لهما باعتبار الحقيقة. فيمكن للمصرف أصلا أن يسمع قول زيد «اشترِ هذه وأربحك فيها كذا» ولا يذهب فيشتري السلعة المطلوبة، فليس ملزما بالشراء. وإذا ذهب فعقد الشراء فهذا في الأغلب دليل على رغبته في الاستجابة لعقد البيع الآخر مع زيد. لكنه مع ذلك لو اشترى السلعة فارتفع سعرها بعد ذلك، لم يكن ملزما ببيعها بالسعر المحدد في قول زيد. إنما يستطيع أن يعرضها على زيد بالسعر الجديد فان شاء اشترى، وإن شاء ترك.

والخلاصة أن مقصود الامام الشافعي هو اعطاء الخيار في الحقيقة لكل من زيد والمصرف، بدليل ما نص عليه في المرة الثالثة، وعدم وجود مسوِّغ للتفرقة بينها وبين المرتين السابقتين، سوى ما ذكرنا، والله أعلم.

٦ ــ إذا ألزم زيد والمصرف أنفسهما، كان العقد عقد غَرَر، كما قدمنا. وإذا ألزم أحدهما نفسه دون الآخر، كما تفعل بعض المصارف الاسلامية التي تلزم نفسها دون إلزام الآمر بالشراء، فهذا لا يزيل الغَرَر، بل ربما فيه زيادة غرر، بحق أحدهما، بعد أن كانا مستويين في الغرر، ثم إنه تحكم بلا دليل.

٧ ــ قول الامام «فان جدَّداه جاز» أي إن جددا البيع، إذ البيع الاول «اشتر لي» ربما انعقد في رأيهما، لكنه لم ينعقد في نظر الشرع. فلا بد من عقد جديد مشروع، أي عقد آخر مستقل، بعد أن أصبحت السلعة في حوزة المصرف.

٨ ــ لاحظ أن الامام الشافعي في قوله «والذي قال: أربحك فيها، بالخيار» وفي قوله «ويكون هذا فيما أعطى من نفسه بالخيار» لم يطلق عليه اسم الشاري، بل وصفه بـ «الذي قال» وأشار اليه بـ «هذا» لانه لو وصفه بأنه «شار» لوجب أن يُفهم أنه شار في نظر الشرع، والحال أن لا عبرة لقوله أو ارادته (أو لقولهما أو ارادتهما) ما دامت هناك مخالفة للشرع.

ومن هنا فان ما ذهب اليه الدكتور حمود في تسمية العملية «بيع مرابحة للآمر بالشراء» غير صحيح شرعا ولا عقلا، لأن البيع لم ينعقد ما دامت السلعة غير داخلة في حوزة المصرف. ولا يصح تسمية زيد آمرا بالشراء، لأن هذا يوهم بأن أمره نفذ شرعا.

وعلى هذا فان الامام الشافعي بريء مما ينسبه الدكتور حمود إليه في قوله المذكور في مطلع البحث، فهو لا يوافقه لا على الاسم، ولا على الجواز، وبهذا تنقطع كل علاقة بينه وبينه.

المالكية نصوا صراحة على حرمة العملية واعتبارها من بيع العينة:

لقد ظن الدكتور حمود أن الامام الشافعي قد انفرد بذكر هذه العملية، وأوهم القارىء بالقطع، مع أن المالكية نصوا صراحة كالامام الشافعي على حرمتها.

يقول ابن جزيّ في القوانين الفقهية ص ٢٨٤:

«إن العينة ثلاثة أقسام: الأول أن يقول رجل لآخر: اشترِ لي سلعة بعشرة، وأعطيك خمسة عشرة الى أجل، فهذا (ربا) حرام. والثاني أن يقول له: اشتر لي سلعة، وأنا أربحك فيها، ولم يسم الثمن، فهذا مكروه. والثالث أن يطلب السلعة عنده، فلا يجدها، ثم يشتريها الآخر من غير أمره، و يقول: قد اشتريت السلعة التي طلبت مني، فاشترها مني، إن شئت، فهذا جائز.

انظر الى قوله «من غير أمره» أي أنه اشتراها لا بناء على أمره، كل ما هنالك أن زيدا عندما طلب السلعة من المصرف، وكانت غير موجودة عنده، شعر المصرف بأن هناك طلبا على سلعة معينة، يمكن له أن يوفرها و يعرضها للبيع في محاله. هذا اذا سلمنا بأن المصرف بائع سلع. ثم ألا ترى مرة أخرى أن تسمية الدكتور حمود للعملية بأنها «بيع مرابحة للآمر بالشراء» غير جائزة كذلك في نظر المالكية، وأنه لا يمكن وصف زيد بأنه آمر بالشراء؟!

وتجد نصوصا أخرى على حرمة العملية صراحة، عند ابن رشد في المقدمات ص٥٣٨، وعند الباجي في المنتقى ٣٩/٥.

هذا تلفيقٌ غيرُ جائزٍ

لقد أخذ الدكتور حمود وصف العملية من عند الامام الشافعي، وأراد تطبيقها في المصارف الاسلامية، الا أن الامام الشافعي يحرمها، ولا يلتفت الى قول القائل: «اشترِ هذه وأنا أربحك فيها كذا» ورأي بعضهم أنه يمكن النظر الى هذا القول على أنه وعد بالشراء، ومن ثم يمكن إلزامه به بناء على المذهب المالكي. وبما أن الدكتور حمود لم يذكر أي نص مالكي، بدا له أن هذا التلفيق جائز. غير أن ما تجدر الاشارة اليه هنا أن المالكية برغم أن مذهبهم يلزم بالوعد، إلا أنه لم يلزم هذا الواعد بوعده هنا؟! فلماذا يا دكتور حمود؟

الامام مالك نص على أنها داخلة في النهي عن بيعتين في بيعة

روي الامام مالك في الموطأ ٦٦٣/٢، باب النهي عن بيعتين في بيعة، أنه بلغه أن رجلا قال لرجل: ابتغ لي هذا البعير بنقد، حتى ابتاعه منك الى أجل، فسئل عن ذلك عبدالله بن عمر، فكرهه ونهى عنه.

وطبيعي أن العملية لو جرت على أنها بيعان كل منها مستقل عن الاخر، فانها لا تدخل في ذلك النهي. أما لو ألزما أنفسهما فلا ريب أنها تصير داخله. ذلك أن البيعة الأولى هي المنعقدة بين زيد والمصرف، والثانية هي المنعقدة بين المصرف وعمرو، فتكون بذلك بيعة واحدة مركبة من بيعتين. ومع أن الدكتور حمود يعترف بأنها من «العقود المزدوجة» كما قال، الا أنه لا يحرمها، فقارن وتأمل.

هذه العملية لا علاقة لها ببيع المرابحة الذي نص عليه الفقهاء

ظن بعض الكتاب غير المتمرسين أن هذه العملية ضرب من بيع المرابحة. والحقيقة أن ليس لها من بيع المرابحة الا الاسم الذي أطلقه عليها الدكتور حمود. ذلك أن بيع المرابحة (شأنه في ذلك شأن بيع السلم وبيع الاستصناع) ينعقد بين اثنين بقوله: بعني. أما العملية المشبوهة فتنعقد بقوله: اشتر لي. وهذا

يعني وجود فرق كبير. فالاول علاقة ثنائية، والثانية ثلاثية (زيد، المصرف، عمرو).

هذه العملية قد تكون «دراهم بدراهم، والمبيع مرجأ»

وذلك اذا تسلم الآمر بالشراء السلعة من عمرو، لا من المصرف. فعن زيد بن ثابت: نهى رسول الله صلى الله علية وسلم أن تباع السلع حيث تباع، حتى يحوزها التجار الى رحالهم. أخرجه أبو داود، وصححه ابن حبان. ذلك أن المصرف يشتري السلعة بمائة مثلا، ويدفع النقد الى البائع عمرو، ويبيعها لآخر بمبلغ أعلى، مائة وعشرين مثلا، والسلعة في يد عمرو، فكأنه أعطى مائة درهم بمائة وعشرين.

هذه العملية شبيهة بالحسم

ذكر الدكتور حمود في أطروحته هذه العملية على أنها بديل لعملية حسم الاوراق التجارية في المصارف الربوية. غير أن هذه العملية في حقيقتها لا تختلف لدى التأمل عن الحسم، إلا في أن المال فيها يمنحه المصرف الوسيط الى الشاري، وفي الحسم الى البائع. ففي كل منهما: بائع حقيقي، ومشترٍ حقيقي، ومصرف وسيط يقدم المال الى البائع في حال الحسم، والى الشاري في حال المرابحة. فالعلاقة في كل منهما علاقة ثلاثية. وهذا معنى قول الدكتور حمود نفسه في أطروحته، وقد تقدم ذكره «هذه الصورة من صور الوساطة التي يستطيع المصرف اللاربوي أن يقوم فيها بأعمال الائتمان التجاري بكل أنواعه منافسا بكل قوة سائر البنوك الربوية» وبأن هذا الخط يبدأ من المستهلك لا من التاجر.

وبهذا تتفق هذه العملية مع الحسم من حيث العلاقة الثلاثية، وتنفرد عنه باجتماع شبهات أخرى حولها، كما هو مبين في سائر نقاط هذا البحث.

هذه العملية تصادم نصاً حديثياً صريحاً

فعن حكيم بن حزام قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من السوق، ثم أبيعه. قال: لا تبع ما ليس عندك. رواه الخمسة وابن حبان، واللفظ للترمذي. فماذا بعد؟!

تفنيد الأقوال الأخرى التي تحاول تجويز العملية

١ ــ قول الدكتور حمود بأن البنك الاسلامي يملك البضاعة ملكية ضمان، أي إذا هلكت قبل التسليم فانها تهلك على ملكية البنك قول لا علاقة له بالموضوع، ولا يفيد صاحبه في التماس الدليل على شرعية العملية. بل هو تأكيد لشيء مؤكد ومعروف في البيوع كلها، أي هو تأكيد للشيء في غير محله، لصرف الاذهان عن شرعية العملية، وشغلها بأمور أخرى. فتصور أيها القارىء أن تكون العملية جائزة، ثم بعد ذلك أن يكون زيد ضامنا للبضاعة قبل أن يتسلمها!

٢ ــ قول د. حمود بأن «البيع الذي ينتقل فيه النقد، ويتحول الى بضاعة هو العامل المطهر الذي تختلف به الصورة عن الربا المحصور في دائن ومدين بلا بضاعة ولا نتاج ولا مخاطرة» قول غير صحيح، لأن الربا يمكن أن يقع في البيوع كما يقع في الديون. والمخاطرة لا تسوغ

الربا، فالمقرض يتعرض الى الاخطار المرتبطة بالقرض، ومع ذلك لا يجوز له أن يطالب بفائدة لقاء ادعائه بالمخاطر. هذا فضلا عن أن مثل هذا الكلام غير مألوف عند أهل الشرع واللغة.

٣ ــ قوله عن العملية بأنها ليست من قبيل بيع الانسان ما ليس عنده، لا يسلم له أبداً اذا كانا ملزمين.

٤ ــ قوله «لأن البنك لا يعرض أن يبيع شيئاً» قول غير مستقيم لغة ولا شرعا. بل هو بيع بدليل أنه انعقد لزاما عند الدكتور حمود.

٥ ــ قوله «لكنه يتلقى أمرا بالشراء» غير صحيح، لأنه عقد بيعا، ثم انطلق يشتري ما سبق أن باع.

٦ ــ قوله «لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب» ينقضه انه باع قبل أن يملك. و يستقيم لو كان بالخيار.

٧ ــ قوله «يعرضه على المشتري الآمر» غير صحيح، لأن المشتري ليس آمراً، بل هو مشترٍ فعلا، وشراؤه يوجب على بائعه أن يؤمن له السلعة من السوق.

٨ ــ قوله «ليرى ما إذا كان مطابقا لما وصف» لا علاقة له بالحكم على شرعية العملية، فما بالك بعد أن حكم الدكتور حمود على العملية بأنها مشروعة، هل يعقل أن يشتري له البضاعة بخلاف المواصفات المطلوبة؟! فاصل العملية فيها مخالفة غير مشروعة، والزامه ببضاعة غير مطابقة للوصف يعتبر مخالفة شرعية أخرى. فما قيمة ذلك الكلام في الموضوع؟

٩ ــ قوله «العملية لا تنطوي على ربح ما لم يضمن» لا يسلم له إذا تسلم زيد البضاعة من البائع عمرو، فبهذا يكون المصرف ربح بدون ضمان، لأن الضمان واقع في الحقيقة على عمرو.

١٠ ــ قوله «لأن البنك وقد اشترى قد أصبح مالكا يتحمل تبعة الهلاك» غير صحيح، لأن البنك لا يصبح ضامنا يتحمل تبعة الهلاك الا بعد تسلمه البضاعة من عمرو.

١١ ــ رده على من قال «إن بيع المرابحة هو الوجه الآخر للربا» ليس ردا علميا ولا شرعيا مقبولا. و يبقى القول أقوى من الرد. والدليل كل ما قدمناه في هذا البحث.

* * *

وهكذا فان أغلب الادلة ان لم يكن كلها مجرد كلام لا علاقة له بالحكم على شرعية العملية. ومثل ذلك ايضا إطراؤه على الامام الشافعي وعلى العملية، برغم أن الشافعي «الذي تفرد بين سائر المذاهب بابراز هذه الصورة الفريدة» يحرمها!

النتائج

١ ــ أخذ الدكتور حمود عملية من الامام الشافعي الذي نص على حرمتها. وكان حق الامام عليه أن لا يجعلها حلالا، وأن لا يضن عليه بسطرين يحذفهما من النص.

٢ ــ «بيع المرابحة للآمر بالشراء غير مشروع لفظا ولا معنى، كما بينا.

٣ ــ وهم الدكتور حمود بأن الامام الشافعي هو الوحيد الذي نص عليها. لقد نص عليها فقهاء آخرون كما رأيت، منهم الامام مالك، وابن

رشد، وابن جزي، والباجي. ولو استقصينا لزدنا. ومن العجيب أن يظهر كل هؤلاء في قائمة مراجع أطروحته، دون أن يعثر على نصوصهم حول العملية، كما عثر على نص الامام الشافعي. إن كتابا كالقوانين الفقهية كتاب صغير الحجم وميسور، وفيه نص مركز، فكيف لم يقرأه، أو يقرأ على الاقل ما تعلق منه بالبيوع؟!

٤ ــ محاولة التلفيق بين المذهب الشافعي والمالكي بغرض تجويز العملية محاولة فاشلة. ذلك أننا لا نناقش في مسألة منفردة تتعلق بالوعد هل يمكن الالزام به قضاء، ما نناقش فيه هو اقحام هذه المسألة في عملية محرمة يراد لها أن تصير حلالا بعامل مطهر. فمع أن المالكية قضوا بالزام الواعد، الا انهم نصوا صراحة على حرمة العملية، فهذا برهان على فساد هذا النوع من التلفيق، وأن ليس كل تلفيق جائزا. وهذه نقطة أصولية فيها فائدة كبيرة للصادقين من الملفقين.

٥ ــ في هذه العملية شبهة ربوية (عِيْنة)، وشبهة بيع ما ليس عنده، وشبهة بيعتين في بيعة.. وليست هناك أدلة عقلية ونقلية دقيقة صادرة عن علماء محققين، لازالة هذه الشبهات.

٦ ــ هذه العملية لا تختلف في حقيقة الامر عن عملية حسم السندات، الا في الطرف المستفيد من التمويل، فهو البائع في الحسم، والمشتري فيها.

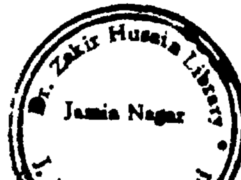
٧ ــ هذه العملية تصادم نصا حديثيا مصادمة صريحة.

٨ ــ هذه العملية اذا كانت بدون الزام للطرفين، فكل فقيه يصححها، واذا كانت بالالزام للطرفين فكل فقيه يرفضها. واذا كانت بالالزام لأحدهما فرفضها أولى لأنه تحكم بلا دليل، وربما فيه زيادة غرر بحقهما أو بحق احدهما بعد أن كانا مستويين في الغرر حال إلزامهما معا.

٩ ــ هذه العملية اذا حدد فيها الثمن كانت حراما، كما قال الامام الشافعي وابن جزي المالكي، واذا لم يحدد كانت مكروهة، كما قال ابن جزي.

١٠ ــ هذه العملية عندما يكون فيها الخيار للطرفين جائزة بلا خلاف، وهي لا تتعدى في هذه الحالة كونها مؤشرا للمصرف على طلب الزبائن أو المستهلكين لسلعة نفذت أو ليست متوفرة عنده. فيوفرها اذا شاء لمن سبق أن طلبها، أو لغيره ممن يطلبها في المستقبل، على حد سواء، لانه لا يتم العقد ببيعها الا بعد دخولها في قبضة المصرف.

١١ ــ قول د. حمود «والمراجعة هو نوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب الأم» الى آخر مانقلناه أعلاه قول فيه ايهام للقارىء بأن الامام الشافعي يبيحها مع انه يحرمها. ومثل ذلك قوله «وقد كانت هذه الصورة من صور الوساطة (...) محل تفكير مشوب بالتخوف الى أن اطمأنت النفس بوجود هذا النوع من انواع التعاقد مذكورا نصا على وجه التقريب في كتاب الام». كيف تطمئن النفس الى حلها وهي مذكورة عند الامام الشافعي على انها حرام؟ ثم الصواب أن اكتشافه للصورة لم يكن سابقا على اكتشافه لنص الامام



الشافعي. بل كان لا حقا له، بدليل ما قاله هو نفسه في الموسوعة ص٤٩٨ «والمرابحة هو نوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب الام...»

ومثل ذلك قوله بأن المذهب المالكي يخالف الامام الشافعي في مسألة الخيار. فقد رأينا اجتماع المذهبين على هذه المسألة، وتحريم المالكية لفكرة الالتزام بالرغم من أخذهم بالوعد الملزم.

١٢ ـ قوله «واذا تجاوزنا مسألة الخيار التي يأخذ بها الامام الشافعي ويخالفه في ذلك المذهب المالكي الذي يأخذ بنظرية الوعد الملزم» قول مردود، ذلك أن المشكلة كلها تكمن، كما رأينا بالادلة النقلية والعقلية، في هذا «التجاوز» على المذهبين الشافعي والمالكي.

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه.

الهوامش

(١)، صواب: ابْتَغَه، بالأمر. ولم يُشِرْ إلى ذلك د. حمود لا في الموسوعة (الجزء الشرعي)، ولا في الطبعة الأولى من كتابه، ولا في الثانية

(٢) هنا وقف د. حمود في النقل، ولم يذكر تتمة النص. وهكذا فعل في المواضع الثلاثة المشار إليها في الحاشية السابقة.

(٣) سقطت: أن من الأصل.



دليل الباحث

في الاقتِصادِ الاسْلامي

ـ ٥ ـ

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ـ الكويت

الكتب :

[انظر أيضاً: دليل الباحث في الاقتصاد الاسلامي ـ ١، ٢، ٣، ٤ ـ في: المسلم المعاصر، الاعداد: الافتتاحي، ٢/١، ٣، ٦ على التوالي].

■ البهي، محمد/ الاسلام والاقتصاد. ـ القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤أ ش الجمهورية، عابدين، ١٩٨١. ـ ٤٦ ص، ١٩,٥ سم.

■ جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية/ أثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي في المجتمع، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الاسلامي لعام ١٣٩٦ هـ. ـ الرياض: جامعة الامام محمد بن مسعود الاسلامية، ١٤٠١ هـ. ـ ٥٩٧ ص، ٢٤ سم. ـ (المجلس العلمي ١٧).

■ جبر، محمد سلامة/ أحكام النقود في الشريعة الاسلامية. ـ الكويت: شركة الشعاع، ص ب (٢٤٥٥)، ١٩٨١. ـ ١١٦ ص، ٢٤ سم. ـ (سلسلة الاقتصاد الاسلامي ـ ١).

■ السالوس، علي احمد/ حكم أعمال البنوك في الفقه الاسلامي. ـ القاهرة: مجلة الأزهر، ١٤٠٢ ـ ٧٢ ص، ١٩,٥ سم. ـ (رسالة الأزهر ـ ملحق المجلة ذي الحجة ١٤٠٢).

■ السالوس، على احمد/ حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الاسلامي. ـ القاهرة: مجلة الأزهر، ١٤٠٢. ـ ٦٢ ص، ١٩,٥ سم ـ (رسالة الأزهر ـ ملحق المجلة شعبان ١٤٠٢).

■ علي، احمد محمد/ **دور البنك الاسلامي في دعم التنمية.** ــ جدة: نادي جدة الأدبي، ١٤٠٢. ــ ٢٧ ص، ١٩٫٥ سم.

■ الفنجري، محمد شوقي/ **المذهب الاقتصادي في الاسلام.** ــ جدة: شركة مكتبات عكاظ ص ب (٨٢٦٧)، ١٤٠١. ــ ٢٥١ ص. ــ (سلسلة الاقتصاد الاسلامي ــ ٥).

■ الفنجري، محمد شوقي/ **نحو اقتصاد إسلامي.** ــ جدة: شركة مكتبات عكاظ، ١٤٠١. ــ ١٤٢ ص.

■ الفنجري، محمد شوقي/ **الوجيز في الاقتصاد الاسلامي.** ــ الرياض: دار ثقيف، ص ب (١٥٩٠)، ١٤٠١. ــ ٤٧ ص.

■ مزيان، عبد المجيد/ **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الاسلامي والواقع المجتمعي: دراسة فلسفية واجتماعية.** ــ الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ص ب (٤٩)، ١٩٨١. ــ ٤٥٢ ص. ــ (سلسلة الدراسات الكبرى).

■ المصري، عبد السميع/ **مقومات العمل في الاسلام.** ــ القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢. ــ ١٤٤ ص، ٢٤ سم.

■ مصلح الدين، محمد/ **أعمال البنوك والشريعة الاسلامية.** ــ الكويت: دار البحوث العلمية، ص ب (٢٨٥٧) الصفاة، ١٩٧٦. ــ ١٧٥ ص، ١٩٫٥ سم. ــ ٨٠٠٫٠٠ د.ك. ــ (سلسلة مفاهيم اقتصادية).

الأطروحات:

■ آل سميح، محمد بن علي بن سعيد/ **ملكية الأراضي في الاسلام.** ــ الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ص ب (٥٨١٠)، ١٤٠٢. ــ دكتوراه.

■ ابن ابراهيم، محمد/ **الحيل الفقهية في المعاملات المالية.** ــ تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية، ٩٤. ش ٩ ابريل، ١٩٨١. ــ دكتوراه.

■ ابن شقير، محمد بن عبدالله بن سعد/ **الربا وضرره على الأمة.** ــ الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢. ــ ماجستير.

■ باشا، عزام عبدالله/ **الخراج في الدولة الاسلامية حتى نهاية العصر العباسي الأول.** ــ مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الاسلامية جامعة أم القرى، ص ب (٣٧١٥)، ١٤٠١. ــ ماجستير.

■ الجنيدل، حمد بن عبدالله/ **مناهج الباحثين في الاقتصاد الاسلامي.** ــ الرياض: كلية الشريعة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ش الملك فيصل (الوزير)، ١٤٠٢. ــ دكتوراه.

■ الخشاش، خالد قاسم خليل/ **أحكام الملكية في الاسلام.** ــ الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢ ــ ماجستير.

■ الرشيد، السيد عبدالله/ **الأموال المباحة وأحكامها في الفقه الاسلامي.** ــ القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٨٢. ــ دكتوراه.

■ الزبيدي، محمد بن يوسف/ **مصارف الزكاة في الاسلام.** ــ المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية، ص ب (١٧٠)، ١٤٠١. ــ ماجستير.

■ زغلول، أمين عبد المعبود/ **حفظ الأموال العامة في الشريعة الاسلامية مقارناً بالقانون الوضعي.** ــ القاهرة: كلية الشريعة والقانون

جامعة الأزهر، ١٩٨١. ــ دكتوراه.

■ الزهراني، ضيف الله يحيى/ **موارد بيت المال في العراق خلال العصر العباسي الأول من ١٣٢هـ الى ٢١٨هـ.** ــ مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الاسلامية جامعة أم القرى، ١٤٠١. ــ ماجستير.

■ الطيار، عبدالله بن محمد احمد/ **البنوك الاسلامية بين النظرية والتطبيق.** ــ الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢. ــ دكتوراه.

■ عبد الفتاح، كوثر/ **الاطار العلمي المحاسبي والضريبي للمصارف الاسلامية.** ــ القاهرة: كلية التجارة جامعة القاهرة، ١٩٨١. ــ دكتوراه.

■ علي، اسماعيل/ **الملكية الخاصة في الفقه الاسلامي.** ــ المدينة المنورة الجامعة الاسلامية، ١٤٠١. ــ ماجستير.

■ الغرياني، عز الدين/ **الربا ونظرة الاسلام اليه.** ــ تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية، ١٩٨١. ــ دكتوراه.

■ الكردي، محمد نجم الله يس/ **الموازين والمكاييل والمقاييس والأحكام الفقهية المتعلقة بها.** ــ القاهرة: كلية الشريعة جامعة الأزهر، ١٩٨٢. ــ ماجستير.

الأبحــــاث:

■ ابراهيم، عبد النبي خليل/ **تحديد وقياس التكلفة لأغراض قرارات الأسعار في الفكر الاسلامي.** ــ ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، جامعة الامارات ص.ب (١٥٥٥١)، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ حرب، سامح حسن علي/ **دراسة مقارنة لنظام التسعير في الفكر الاسلامي والفكر الاداري الحديث.** ــ أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ حسن، غنية علي/ **أسس التخطيط والرقابة على نفقات الأسرة في ضوء الشريعة الاسلامية.** ــ ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ الخليفة، مريم سلمان/ **طرق تمويل المشروعات الاقتصادية في الفكر الاسلامي.** أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ السكري، موزة عبدالله/ **الأجور في ضوء الشريعة الاسلامية ودورها في رفع الكفاءة الانتاجية.** ــ أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ سلامة، راكز علي/ **الشركات في الاسلام طبيعتها والمحاسبة على أنشطتها.** ــ ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ صالح، رضا درويش/ **المشاكل المحاسبية في المصارف الاسلامية، دراسة فكرية وميدانية.** ــ ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ صالح، محمد محمد/ **أسس وأساليب الرقابة على المصارف الاسلامية مع التطبيق على بنك دبي الاسلامي.** ــ أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ عبد الحسين، عبد الأمير/ **الجوانب المحاسبية لتقييم المشروعات الاستثمارية في الفكر الاسلامي.** ــ أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

المقـــالات:

[انظر ايضا الكشاف الموضوعي لمجلة المسلم المعاصر في سنواتها السبع الأولى من العدد الافتتاحي الى العدد ٢٨ وذلك في العدد ٣٠ ص ١٧١ من رقم ٣٣ الى رقم ٤٥]

■ أيوب، حسن محمد/ الأوراق المالية والمصرفية. ـ **الوعي الاسلامي**، ص ب (٢٣٦٦٧) الكويت. ع٢٠١ (١٤٠١/٩) ص ٢٢.

■ أيوب، حسن محمد/ الصرف وبيع العملات. ـ **الوعي الاسلامي**. ع١٩٦ (١٤٠١/٤) ص ٧٦.

■ بدر، عبد المنعم محمد/ الاسلام والتنمية. ـ **المسلم المعاصر**، ص ب (٢٨٥٧) الكويت. س٨: ع٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ١٤٣ ـ ١٥٠.

■ بسيوني، عبد العظيم/ مفاهيم علم الاقتصاد في إطار الاسلام. ـ **الاقتصاد الاسلامي**، ص ب (١٠٨٠) ديرة، دبي. س ١: ع ١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٧ ـ ١٣.

■ البكر، محمد عبد الرحمن/ الاقتصاد الاسلامي ضرورة ملحة. **الاقتصاد الاسلامي**. س ١: ع ١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٩ ـ ١١.

■ بن باز، عبد العزيز بن عبدالله/ التحذير من المعاملات الربوية. **الاقتصاد الاسلامي**. س ١: ع ٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٤ ـ ٦.

■ البيلي، البكري/ المال بين النعمة والنقمة. **منار الاسلام**، ص ب (٢٩٢٢) أبو ظبي، الامارات. ص٧: ع ٤ (١٤٠٢/٣) ص ص ٦٨ ـ ٧٣.

■ الجارحي، معبد/ نحو نظام نقدي ومالي اسلامي، الهيكل والتطبيق. **المسلم المعاصر**. س ٨: ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص ٥٣ ـ ٩٩.

■ الجناحي، عبد اللطيف/ البنوك الاسلامية خطر على الشرق والغرب. **الهداية**، ص ب (٢٢٤٤١) المحرق، البحرين. س ٥: ع ٥٢ (١٤٠٢/٦) ص ص ٥٦ ـ ٥٩.

■ حمداني، فيكار/ النظام الاقتصادي الاسلامي الجديد. **الايمان**، ص ب (٣٥٦) الرباط، المغرب، س١٢: ١١٢ (١٤٠٢/٢) ص ص ٧٠ ـ ٧٥.

■ حمزة، محمد فوزي/ عندما يكون المصرف الاسلامي شريكاً في أعمالك. **الوعي الاسلامي**. س٨: ع٢٠٩ (١٤٠٢/٥) ص ص ١١٢ ـ ١٢٣.

■ حمود، مشهور حسن/ الزكاة الركن المالي والاجتماعي في الاسلام ١ ـ ٦. **هدى الاسلام**، ص ب (٦٥٩) عمان، الاردن. س٢٦: ع١ الى ع٦ (١٤٠٢).

■ خليل، عماد الدين/ عدالة الاسلام الاجتماعية في إطارها الاقتصادي. **الاقتصاد الاسلامي**. س ١: ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ١٨ ـ ٢٣.

■ دهيني، عبد الرضا/ سرطان المال وعلاجه إسلامياً بالزكاة. **القدس** ص ب (٦٠٧١ ـ ١١) بيروت، لبنان. ع١٩ (١٩٨١/٦) ص ص ٣٩ ـ ٤٤.

■ الدويني، ابراهيم/ **كيف نطبق نظام التأمين التبادلي بطريقة إسلامية علمية؟**

الكويت، ص ب (٥٢٢٠) الكويت. ع٤ (١٩٨١/١) ص ص ٢٤ ـ ٢٥.

■ راجح، عبد المنعم محمد/ الاسلام يرسي دعائم التسعير ١ ـ ٣. **منبر الاسلام**، ٣ ش الأمير قدادار المتفرع من التحرير، القاهرة، مصر. س.٤٠ ع٤ الى ع٦ (١٤٠٢).

■ راجح، عبد المنعم محمد/ تنظيم التسعير في الاسلام. **منبر الاسلام**. س ٤٠ :ع ٧ (١٤٠٢/٧) ص ٥٨.

■ الزرقا، محمد أنس/ القيم والمعايير الاسلامية في تقويم المشروعات. **المسلم المعاصر.** س٨: ع٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٨٥ــ١٠٥.

■ زعبر، محمد عبد الكريم/ الاقتصاد الاسلامي وعلم الاقتصاد الحديث. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٢٨ــ٣٠

■ زعبر، محمد عبد الكريم/ البنك الاسلامي والقرض الحسن. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٩ (ص ص ٦ــ١٠.

■ زعبر، محمد عبد الكريم/ مسئوليات وتبعات الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣ــ٨.

■ زكي، حسن عباس/ البديل الاسلامي عن الربا. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ٨ــ٩.

■ السالوس، علي أحمد/ أحكام النقود باقية. **الوعي الاسلامي.** ع١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٩٢.

■ السايح، أحمد عبد الرحيم/ التجارة في الاسلام رزق حلال ودعوة الى الله. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٤ــ٩.

■ سليمان، مجدي عبد الفتاح/ أضواء على المضاربة والبنوك. **الوعي الاسلامي.** ع١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٢٠.

■ سليمان، مجدي عبد الفتاح/ خطابات الضمان لماذا تصدرها البنوك الاسلامية؟ ١ ــ ٢ **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ١١، ١٢ (١٤٠٢/١١،١٠) ص ص ١٧ــ١٩، ٢٦ــ٣٠.

■ سليمان، مجدي عبد الفتاح/ دور البنوك الاسلامية في تنمية التجارة الدولية. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٢٠ــ٢٥.

■ سليمان مجدي عبد الفتاح/ سياسة البنوك الاسلامية تجاه عمليات التصدير والاستيراد. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٩ (١٤٠٢/٨) ص ص ١٢ــ١٦.

■ سليمان، مجدي عبد الفتاح/ مدى انتفاع الاقتصاد القومي من البنوك الاسلامية. **الأزهر.** س٥٤: ع٤ (١٤٠٢/٤) ص ص ٥٧٦ــ٥٨٢.

■ شحاتة، حسين/ حكمة وسبل الجهاد بالمال. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ١٨ــ٢٣.

■ شحاتة، حسين/ الفائدة الربوية وقود التضخم النقدي وليست تعويضاً عنه. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٣ــ٨.

■ شحاتة، حسين/ وفي الحج منافع اقتصادية. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ١٦ــ٢٣.

■ شحاتة، حسين/ وفي الحجاب فوائد اقتصادية. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٣٠ــ٣٧.

■ الشرقاوي، محمد محمد/ التحايل على الربا تحت أي شعار مرفوض شرعاً. **الأزهر.** س٥٤: ع٤ (١٤٠٢/٤) ص ص ٥٦٣ــ٥٦٨.

■ الصياد، محمد محمود/ المسلمون والذهب الأسود. **العروة الوثقي،** ١١١٩ ش كورنيش النيل، القاهرة، مصر. ع٢٨ (١٤٠٢/٥) ص ص ٤٠ــ٤٢.

■ طالب، محمد إحسان/ المصارف وبيوت التمويل. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣١ــ٣٣.

■ طبيبي، عبد الحكيم/ النظام الاقتصادي القومي والعالمي الجديد على أساس الفكر الاسلامي. **الهداية**، ٢٠٤ نهج القصبة، تونس. س٩: ع٢ (١، ١٤٠٢/٢) ص ص ٤٩ــ٥٠.

■ طلخان، أحمد عبد الهادي/ البديل الاسلامي لشكل الموازنة العامة للدولة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٩ (١٤٠٢/٨) ص ص ٢٢ــ٢٧.

■ عبد الفتاح، عبد الحميد/ الاقتصاد في الاسلام. **الوعي الاسلامي**. ع١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ١٣٢.

■ عبدالله، محمد/ السوق الاسلامي بالمدينة المنورة. **الاقتصاد الاسلامي**. ع١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٣ــ٤.

■ العجوز، احمد محيي الدين/ عقد التأمين. **الوعي الاسلامي**. ع١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٣٥.

■ عرفه، سعيد/ المعادلة الأخلاقية والمعادلة الاقتصادية. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ١٢ــ١٦.

■ عفر، محمد عبد المنعم/ الاسلام وتنظيم المنافسة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣٤ــ٤٤.

■ عفر، محمد عبد المنعم/ حرية المنافسة بين الفكر الاقتصادي والاقتصاد الاسلامي. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٢٥ــ٣١.

■ غانم، حسن/ ليس الاقتصاد علماً للندرة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٢٥ــ٢٩.

■ غانم، حسين/ نحو صياغة إسلامية للنظرية الاقتصادية **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ٣٦ــ٣٩.

■ الفقي، محمد عبد القادر/ موقف الاسلا من السوق السوداء. **منار الاسلام**. س٧ ع٧ (٧س١: ع٩٤ــ٩٩.

■ الفنجري، محمد شوقي/ الصيغة الاسلا للتنمية الاقتصادية. **الوعي الاسلامي** س١٨: ع٢٠٩ (١٤٠٢/٥) ص ص ١٠٨ــ١١١

■ فؤاد، أحمد أمين/ المصارف الاسلامي وقضايا المجتمع الرئيسية. **الاقتصا الاسلامي**. س١: ع٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٣٠ــ٣٧.

■ القرضاوي، يوسف/ إتباع سياسة الإغن بالزكاة. **الاقتصاد الاسلامي**. ع٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٥ــ١٤.

■ القرضاوي، يوسف/ تحصيل زكاة الأموا ظاهرة وباطنة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١ ع٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ١٠ــ١٦.

■ القرضاوي، يوسف/ توسيع قاعدة إيجاب الزكاة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع (١٤٠٢/٤) ص ص ٧ــ١٣.

■ القرضاوي، يوسف/ حسن توزيع حصي الزكاة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٧ــ١٥.

■ قمر الاسلام/ نظام اقتصادي عالمي جد على أساس مفهوم الاسلام. **الايمان**. س١٢ ع١١١ (١٤٠٢/١) ص ص ٤٤ــ٤٩.

■ الكفراوي، عوف محمود/ المفهوم العلم للربح في الشريعة الاسلامية وأبعاده **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٢٢ــ٢٦.

■ كمال، يوسف/ البنك الاسلامي شرك تأمين إلهية. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع (١٤٠٢/٥) ص ص ١٤ــ١٦.

■ لاشين، فتحي/ البديل الاسلامي للتأمي

التجاري المعاصر. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٣٤ـ٣٩.

■ لاشين، فتحي/ الربا وفائدة رأس المال. **الاقتصاد الاسلامي.** ع١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٢٤ـ٣٠.

■ لاشين، موسى شاهين/ فوائد شهادت الاستثمار ربا وحرام. **الاقتصاد الاسلامي.** ع١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٣٦ـ٤١.

■ المحجري، محب/ الاقتصاد الاسلامي. **لواء الاسلام،** ص ب (١٩٨٢) القاهرة، مصر. س٣٦: ع٩، ١٠ (١٤٠٢/٦،٥) ص ص ٤٥ـ٥٠.

■ محمود، عبد الحليم/ حكم عمولة خطابات الضمان. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٣٩ـ٤١.

■ المصري، رفيق/ كشف الغطاء عن بيع المرابحة للآمر بالشراء. **المسلم المعاصر.** س٨: ع٣٢ (١٤٠٢/١٠).

■ المصري، رفيق/ ما نريده من الاقتصاد الاسلامي. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٤٥ـ٤٧.

■ المصري، عبد السميع/ الاحتكار. **الوعي الاسلامي.** ع١٩٤ (١٤٠١/٢) ص ٣٠.

■ المصري، عبد السميع/ أوجه التعامل مع البنك الاسلامي. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٣٨ـ٣٩.

■ المصري، عبد السميع/ بين الربا وأحكام النقود. **الاقتصاد الاسلامي** س١: ع١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣٢ـ٣٧.

■ المصري، عبد السميع/ التأمين ١ ـ ٢. **التضامن الاسلامي،** ص ب (٢٤٧٥) مكة المكرمة، السعودية. س٣٦: ع١٢ (١٤٠٢/٦) ص ص ٣٢ ـ ٣٧، س٣٧: ع١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٥٧ـ٦٤.

■ المصري، عبد السميع/ النظام المالي في الاسلام. **التضامن الاسلامي.** س٣٦: ع١٠ (١٤٠٢/٤) ص ص ٦١ـ٦٧.

■ المغربي، عبد الفتاح عبد الحميد/ البنوك الاسلامية للدكتور شوقي اسماعيل شحاتة. **الوعي الاسلامي.** س١٨: ع٢٠٨ (١٤٠٢/٤) ص ص ٣٧ـ٤٣.

■ المغربي، عبد الفتاح عبد الحميد/ النظرة الاسلامية لتسعير المنتجات. **الوعي الاسلامي.** س١٨: ع٢١٠ (١٤٠٢/٦) ص ص ٧٦ـ٨٩.

■ المودودي، أبو الأعلى/ تحديد النسل سبب رئيسي للبطالة. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٩ـ١١..

■ موسى، أغا محمد/ دور العمل والمال في ظل المبادىء الاسلامية. **الايمان** س١٢: ع١١ (١٤٠٢/١) ص ص ٥٠ـ٦١.

■ النجار، أحمد/ البنوك الاسلامية هل هي بديل للبنوك التجارية؟ **العروة الوثقى.** ع٢٨ (١٤٠٢/٥) ص ص ٥٢ـ٥٣.

BOOKS :

- ☐ AHMAD, Khurshid. **Economic Developement in an Islamic Framwork,** Leicester: The Islamic Foundation, 223 London Rd., LE1 22E UK. 1981, 22 PP., £ 0.50.
- ☐ AHMAD, Khurshid. **Studies in Islamic Economics,** Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 418 pp. HB £ 5.55.
- ☐ CHAPRA, M. Umar. **The Islamic Welfare State and its Role in The Economy,** Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 32 pp., £ 0.50.

ARTICLES :

- 'ABDUL-MATIN. New international Economic Order and Muslim Solidarity. **Pakistan Journal of History and Culture,** Vol. 1, No. ii (1980) pp. 117 - 153.
- ANMAD, Mahmoud & KHAN, Mahmoud Akram. Symposium *on Islamic Economy.* **Al-Ittihad,** MSA, P.O.Box 38 Plainfield, Indiana 46168 USA. Vol. 18, No. 2 (1981) pp. 5 - 28.
- CHAPRA, M. Umer. Ethics and Economics: An Islamic Synthesis by Syed Nawab Haider Nagvi. **The Muslim World Book Review,** the Islamic Foundation, 223 London Road, Leicester, LE1 2ZE, UK., Vol. 2, No., 1 (1981) pp. 21 - 26.
- CHAPRA, M. Umer. Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature by M.N. Siddiqi. **The Muslim World Book Review,** Vol. 2, No. 3 (1982) pp. 45 -46.
- IN'AMUDDIN, S.M. A Historical Background of Modern Islamic Banking. **Pakistan Journal of History and Culture,** Vol.2, No.1 (1981) pp. 74 - 91.
- KHAN, Muhammad Akram. A Survey of Issues and A Programme for Research in Monetary and Fiscal Economics of Islam by M. Iqbal and M.F. Khan. **The Muslim World Book Review,** Vol.2, No.3 (1982) pp. 46 - 48.
- SAEED, Khawaja Amjad. The Economic genesis of the Pakistan Movement and Allama Iqbal. **Journal Research** (Humanities Vol. 14, No. 5 i - ii (1979) pp. 33 - 43.
- CHAPRA, M. Umar. **Objectives of the islamic Economic Order,** Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 27 pp., £ 0.40.
- HASANUZZAMAN, S.M. **The Economic Functions of the Early Islamic State,** Karachi: International Islamic Publishers, 111 - E - Z Coml. Area, Nazimabad, 1981, 426 pp., $ 7.60.
- IQBAL, M. & KHAN, M.F. **A Survey of Issues and Programme for Research in Monetary and fiscal Economics of Islam,** Islamabad: Institute of Policy Studies, 1981, 100 pp.
- ISLAMIC ECONOMICS Research BUREAU. **Thoughts on Islamic Banking, Dacca:** Islamic Economic Research Bureau, 1982, 256 pp., 21 cms., T.K. 40.00.
- McGOWEN, Bruce. **Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for land, 1600 - 1800,** Cambridge: Cambridge University press, Pitt Building, Trumpington St., 1982, 256 pp., 7 tables, 17 maps 9 figures, £ 19.00
- **Monetary and Fiscal Economics of Islam:** An Outine of Some Major Subjects of Research, jeddah: King Abdul-Aziz University, Leicester: Islamic Foundation, 1981, 32 pp., £ 0.70.
- NAQVI, S.N.H. **Ethics and Economics: An Islamic Synthesis,** Leicester: Islamic Foundation, 1981, 176 pp., £ 6.50
- SIDDIQI, M.N. **Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature,** Leicester: Islamic Foundation, 1981, 136 pp., £ 3.95.

فهرس المجلد الثامن

من المسلم المعاصر

١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

في العدد الثلاثين من هذه المجلة صدر الكشاف الموضوعي للسنوات السبع السابقة .. وفيما يلي فهرس العام الثامن، مصنفاً، ومرتباً ترتيباً ألفبائياً على الأسماء الأخيرة للكتّاب داخل كل موضوع، ومتبوعاً بفهرس للكتّاب والمشاركين يحيل الى الأرقام المسلسلة للمقالات لا الى أرقام الصفحات.

الادارة

الاعلام

الاقتصاد

إسلامي.ـ ع٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٥٣ـ٩٩. (٨)

■ الزرقا، محمد أنس/ القيم والمعايير الاسلامية في تقويم المشروعات.ـ ع٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٨٥ـ١٠٥. (٩)

■ شحادة، حسين حسين/ تعليق على بحث القيم والمعايير الاسلامية في تقويم المشروعات للدكتور محمد أنس الزرقا .ـ ع٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٠٧ـ١١١. (١٠)

■ عطية، محي الدين/ دليل الباحث الى الاقتصاد الاسلامي ـ ٥ـ ع٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١١)

■ المصري، رفيق/ نقد كتاب تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية للدكتور سامي حسن حمود.ـ ع٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١٢)

البيليوجرافيا

■ إمام، محمد كمال/ دليل القارىء الى المجلات.ـ ع٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٥٧ـ١٦٢ (١٣)

■ باقادر، أبو بكر أحمد/ العلماء، قائمة مراجع وأبحاث معاصرة بالانجليزية.ـ ع٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ١٥١ـ١٥٦. (١٤)

■ عطية، محي الدين/ الكشاف الموضوعي لمجلة المسلم المعاصر في سنواتها السبع الأول.ـ ع٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٨١ـ١٩٢. (١٥)

التاريخ

■ خليل، عماد الدين/ دعوة الى رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية.ـ ع٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١١ـ٢٦. (١٦)

■ خليل، عماد الدين/ حول إسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ.ـ ع٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١٧)

■ السروجي، محمد محمود/ الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها للدكتور عبدالعزيز الشناوي.ـ ع٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٧٧ـ١٨٢. (١٨)

التربية

■ سعيد، عبدالوارث/ نحو كتاب جيد لتعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين.ـ ع٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١٩)

■ القعيد، إبراهيم حمد/ الاتجاه المعاصر في التربية الاسلامية.ـ ع٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٨٣ـ٩٧. (٢٠)

■ يالجن، مقداد/ التربية الصحية في ضوء الاسلام.ـ ع٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٢١)

■ يالجن، مقداد/ جوانب التربية العقلية والعلمية في الاسلام.ـ ع٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٥٩ـ٧٨. (٢٢)

التنمية

■ بدر، عبدالمنعم محمد/ الاسلام والتنمية.ـ ع٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٤٣ـ١٥٠. (٢٣)

الحركة الاسلامية

■ أحمد، خورشيد/ نموذج المودودي للبعث الاسلامي.ـ ع٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٧ـ١٨٠. (٢٤)

■ كورتر، سليمان وبرج، أ.ا/ نموذج بديع الزمان النورسي للنهضة الاسلامية.— ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٢٧—٣٨ (٢٥)

الحضارة

■ عويس، عبدالحليم/ الحضارة قبل أن تولد ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٢٦)

حقوق الانسان

■ باقادر، أبو بكر أحمد/ الأقليات المسلمة وحقوق الانسان.— ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٣٩—٥٢. (٢٧)

■ عويس، عبدالحليم/ أزمة الضمير الاسلامي وحقوق الانسان المسلم.— ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٥—٩. (٢٨)

■ المجلس الاسلامي الأوروبي/ الاعلان العالمي لحقوق الانسان في الاسلام.— ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٢٩)

السنة النبوية

■ عطية، محي الدين/ دليل الباحث في السنة النبوية.— ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٦٣—١٦٥. (٣٠)

الطب والأغذية

■ شرف الدين، أحمد/ الاجراءات الطبية الحديثة وحكمها في ضوء قواعد الفقه الاسلامي.— ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٣٩—١٦٧. (٣١)

■ صقر، أحمد حسين/ الدهون في الأطعمة.— ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٣٣—١٤١. (٣٢)

علم النفس

■ بدري، مالك/ مدمن الكحول، هل يستطيع الاسلام إنقاذه؟.— ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٣٣)

■ صديقي، ظباء/ الاسلام والعلاج النفسي الواقعي.— ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٦٩—٨١. (٣٤)

الفكر

■ عطية، جمال الدين/ ماذا ينقص المسلمين.— ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٥—٦. (٣٥)

■ عطية، جمال الدين/ وكل يدعي وصلا بليلي.— ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٥—٦. (٣٦)

■ الفاروقي، اسماعيل راجي/ حساب مع الجامعيين.— ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٤٧—٥٧. (٣٧)

■ محرم، محمد رضا/ أفكار الآخرين.— ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٧—٦٤. (٣٨)

الفلسفة

■ ريان، أمين محمد علي/ قراءة في كتاب فلسفة المعرفة في القرآن للأستاذ علي عبدالعظيم.— ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٦٩—١٧٦. (٣٩)

■ السامرائي، نعمان/ ملاحظات حول مقال الاسلام في الزمان والمكان للدكتور حسين أتاي.— ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٣٧—١٤٨. (٤٠)

■ الطيب، محمد الظاهر/ الآراء النفسية عند مسكويه.— ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٤١)

الفن

■ **الفاروقي، لمياء**/ وضع الموسيقى في العالم المسلم.— ع٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٠٧—١٣١. (٤٢)

القضاء

■ **عوض، عوض محمد**/ أخطاء القضاء.— ع٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص
(٤٣)

المحاسبة

■ **شحاته، شوقي اسماعيل**/ مبادىء عامة في التقويم المحاسبي في الفكر الاسلامي.— ع٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٩٩—١٠٦. (٤٤)

المرأة

■ **القزاز، أياد**/ الوضع الحالي للأبحاث عن المرأة في العالم العربي.— ع٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٨٣—١٩٢. (٤٥)

المعرفة

■ **أبو سليمان، عبدالحميد**/ إسلامية المعرفة واسلامية العلوم السياسية.— ع٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٩—٤٥. (٤٦)

■ **الفاروقي، اسماعيل راجي**/ أسلمة المعرفة.— ع٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٤٧)

الندوات

■ **مجلة المسلم المعاصر**/ الندوة الأولى: مجلة المسلم المعاصر بين الماضي والحاضر.— ع٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٦٣—١٦٩. (٤٨)

النقد

■ **حتحوت، جاسر**/ بحث حول حقيقة المأساة، ترجمة الدكتور ماهر حتحوت.— ع٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٤٩—١٥٣. (٤٩)

■ **كساب، محمود حنفي**/ المناضل المسلم في رواية «مواكب الأحرار» للدكتور نجيب الكيلاني.— ع٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٥٥—١٦١. (٥٠)

فهرس الكتّاب والمشاركين

في العدد القادم

عودة إلى بحث المأساة

د . فاروق أحمد دسوقي

المدنية والحضارة

علي شريعتي

حقوق الانسان في الاسلام

د . عبد العزيز كامل

مؤسسات الائتمان

ابراهام ل . يودوفيتش

دعوة إلى تكشيف القرآن الكريم

محي الدين عطية

عدا الأبواب الثابتة الأخرى

الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

تونس

الشركة التونسية للتوزيع

5 شارع قرطاج - تونس

المغرب

الشركة الشريفية للتوزيع والصحف

شرم رأس مالها درهم 4.800.000 س.ت 13.927 البيضاء
ص.و.ض.ج. 92846 - الحساب البريدي الرباط 199.75
ملتقى زنقة دينان وزنقة سان سانس
صندوق البريد 683 - الدار البيضاء 05
الهاتف : 24.57.45 (10 خطوط مجموعة)

المملكة المتحدة

دار الرعاية الاسلامية

Muslim Welfare House

233, Seven Sisters Road, London N4 2DA
Telephone: (01)272-5170/263-3071
Telex No. 8812176 MUSLIM G
Registered Charity No.271680

الولايات المتحدة الأمريكية وكندا

منشورات العصر الحديث

New Era Publication, Inc.
215 South State Street
Ann Arbor, Michigan 48104 U.S.A.
P.O. Box 8139 Ann Arbor, Michigan 48107
Telephone: 313-663-1929
TWX 810 223 6052 New Era Arb.

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol 8
No 32

Shawwal 1402
Dhul Qa'dah
Dhul Hajja

August 1982
September
October

مجلة



العدد ٣٤

ربيع الثاني
جمادي الأولى
جمادي الثانية
١٤٠٣هـ



في هذا العدد :

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد ٣٤

ربيع الثاني	١٤٠٣هـ	فبراير	١٩٨٣م
جمادي الأولى		مارس	
جمادي الثانية		إبريل	

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Cote d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الاردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

كلمة التحـــرير

أبحـــــــــاث :

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

الفقه المعاصر

وفقه المرحلة الأنتقاليّة

شريعة الإسلام هي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ...

أما فقه الفقهاء فهو تطبيق هذه الشريعة في زمان معين ومكان معين...

ومد غفل المسلمون عن هذه الحقيقة وتركوا الاجتهاد بدأ عصر التقليد وانحطاط الفقه وتخلفه عن ركب الحياة...

وما زلنا منذ عدة قرون نعيش هذا التخلف، وإن كانت بوادر فجر اجتهاد جديد تلوح في الأفق منذ صيحات المجددين في القرن الماضي ومحاولات بعض المعاصرين وضع معالم الاجتهاد المعاصر سواء في أصول الفقه أو في فروعه...

ورسالة هذه المجلة الأساسية هي الإسهام في هذا المجال:

فمنذ العدد الافتتاحي أطلقت صيحة التجديد في أصول الفقه كمفتاح لحركة التجديد الكبرى في الفقه ذاته... وتبنت منذ سنوات مشروع موسوعة أصول الفقه التي نرجو أن ترى النور خلال هذا العام بإذن الله...

وفتحت آفاق البحث في فروع جديدة كالاقتصاد وعلم النفس والتربية والسياسة والادارة والإعلام والفنون...

وأسهمت وما زالت في تأصيل وتخطيط وتعميق البحث في هذه الفروع وغيرها إيمانا منها بضرورة معالجة مشاكل العصر في ضوء شريعة الإسلام.

ولم تكن هذه الجهود شتاتاً متناثراً، وإنما خطوات في إطار خطة علمية مرسومة طرحت وطورت على صفحات المجلة وفي ندوات ولقاءات ومؤتمرات أولت هذا الموضوع حقه أو بعض حقه من العناية...

وما زالت الخطوات الرئيسية الكفيلة بنقل هذه الفكرة إلى غايتها النهائية تفتقد الرجال والمال اللازمين لإقامة مؤسسات البحث التي ترعى النبته الناشئة حتى تثمر. الفقه المعاصر الذي افتقده المسلمون منذ اغلاق باب الاجتهاد...

لقد مرت على ذلك قرون وتعاقبت أجيال من المسلمين وهم يعيشون الغربة في ديارهم وبين أهليهم، ويشعرون بالضياع في ظل حكومات تستحي من الانتساب إلى الإسلام أو تعلنه كلاماً ولا تعمل به على أي حال.

ولا شك في وجود صحوة إسلامية عامة وفي قيام بعض الانجازات في طريق إعادة الحياة الإسلامية إلى واقع المسلمين المعاش، ولا يدري إلا الله متى يرى هذا الأمل النور، ودونه ولا شك الكثير من الصعاب سواء في مجال العمل العلمي أو الاجتماعي أو السياسي، وقد عالجت الأعداد المبكرة من هذه المجلة بعض هذه الأمور.

قد تمضي عشرات السنين قبل أن يرى هذا الأمل النور، وواجبنا على كل حال أن نحث الخطى ونبذل المزيد من الجهود والله مولانا وهو نعم المولى ونعم النصير.

• • •

منذ أن شعر المسلمون بالتناقض بين واقعهم المعاش ومثل الإسلام وتعاليمه، وهم يتساءلون كيف يمكن أن يعيشوا إسلامهم في هذه المسألة أو تلك.

وتتنوع الفتاوى في إشباع حاجة السائلين وفقا لتنوع الصعوبات التي تعترض طريق تطبيق الإسلام.

ففي مجال الحياة الخاصة ــ وحيث للفرد حرية الاختيار ــ فلا يجد المسلم ــ إذا عرف حكم الإسلام وصدقت نيته في العمل به ــ صعوبة تذكر في أن يحيا حياته الخاصة وفق ما جاء به الإسلام.

أما في مجال الحياة العامة، أو حتى في مجال الحياة الخاصة حين تتدخل القوانين في تنظيمها، فلا يكون الأمر بهذه البساطة، ومن ثمّ تكون الفتاوى غالباً بعيدة عن واقع الحياة المعاشة إذ يكتفي المفتي ببيان حكم الإسلام «نظرياً» أي ما ينبغي أن يكون عليه الحال في ظل مجتمع إسلامي متكامل تحكمه شريعة الإسلام وتقوم حكومته على رعاية الشريعة وحمايتها.

وهذا النوع من الفتاوى يعين المسلم على تصور الحياة في ظل الإسلام، ولكنه لا يسعفه في بيان كيف يعيش حياته الآن قبل أن يقوم حكم الإسلام، وقد يتأخر قيامه عشرات السنين.

هذا إذا كان رأي الإسلام «النظري» واضحاً معلوماً، أما إذا تعلق الأمر بمسألة مستحدثة، فإنه يصعب على المفتي أن يعطي رأي الإسلام قبل أن تصل الجهود العلمية إلى انضاج «الفقه المعاصر» الذي أشرنا في بداية هذه الكلمة إلى ما يستلزمه انضاجه من خطوات وجهود قد تستغرق عشرات السنين.

وفي كلتا الحالتين ــ سواء كان الحكم الشرعي معروفاً ولكنه «نظري» أو لم يكن معروفاً بعد ــ فإن المسلم يظل في حيرة من أمره... ماذا يعمل اليوم في هذا الأمر أو ذاك.

ولنضرب بعض الأمثلة.

١ ــ قد يقول المفتي ان فوائد البنوك حرام وانه يمكن قيام بنوك لا تتعامل بالفائدة.

وحتى تقوم هذه البنوك اللاربوية يحتاج المستفتي إلى الإجابة على أسئلة ملحة عاجلة:

هل يتعامل مع البنوك الربوية بالاقتراض منها، وإذا جاز ذلك على أساس الضرورة فما هي حدود الضرورة في هذا المجال؟

وهل يجوز له التعامل مع البنوك الربوية بالإيداع فيها، وإذا جاز ذلك فهل يأخذ الفوائد من البنك أو يتركها له، وإذا أخذها هل يضمها إلى ماله أو يتبرع بها في وجوه النفع العام؟.

٢ ــ قد يقول المفتي أن التأمين حرام وأننا لسنا بحاجة إليه إذ يقوم بيت مال المسلمين بسد حاجة من تحل به مصيبة أو تصيبه ضائقة.

وحتى يقوم بيت المال بهذه الوظائف يحتاج المستفتي إلى الإجابة على أسئلة ملحة وعاجلة:

هل يؤمن على سيارته؟

هل يؤمن على بضاعته المستوردة من الغرق أو المخزونة من الحريق؟

هل يؤمن على منزله من الحريق؟

هل يؤمن على حياته لصالح زوجته وأولاده؟.

٣ ــ قد يقول المفتي أن حد السرقة يعطل أثناء
ـة، وان واجب الدولة إتاحة العمل وتوفير حد
من الحياة الكريمة، وإن للجائع أن يأخذ ــ
قسراً ــ ما يسد حاجته.

ويسأل السائل: إذا كان هذا الحد الأدنى غير
ر لغالبية الناس، فما حكم السرقة والرشوة
ر المحتاج؟.

٤ ــ قد يقول المفتي أنه لا يجوز قتال
ـمين، وإذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل
ـول في النار.

ويسأل السائل: ما حكم الجند في جيش دولة
ـمية يدفع دفعاً إلى محاربة المسلمين في دولة
ـمية أخرى؟

هل يمتثل للأمر طاعة لولي الأمر، أم يعصيه
ـلا لأمر الله ويحتمل عقوبة الفرار من الجندية
ـيان الأوامر العسكرية؟

٥ ــ قد يقول المفتي ان على الدولة أن ترعى
ـماء وأنه لا يجوز كتمان العلم أو تقاضي أجره
ـه.

وحتى تقوم الدولة بواجبها في هذا المجال يسأل
ـائل عن حكم حقوق التأليف والملكية الأدبية
ـية والصناعية، هل يلزم إنكارها وإهدارها، ومن
إذن يرتزق العلماء؟.

٦ ــ يقول المفتي ان النقود هي الذهب
ـضة، وقد يقول ان النقود الورقية تقاس عليهما
ـخذ حكمهما.

ويسأل السائل ــ وقد أبطل التعامل بالذهب والفضة كنقود وأصبحا بضاعة تباع وتشترى ــ هل يستمر حكم إجراء النقود عليها وقد توقفت عن أداء هذه الوظيفة، أم نجري عليها حكم البضاعة؟

٧ ــ سنت بعض البلاد الإسلامية «قوانين تمنع الطلاق إلا بحكم من القاضي»

ويسأل السائل: هل ينصاع لهذا القانون في حالة الحاجة إلى الطلاق؟ أم يوقع الطلاق بالصورة الشرعية، وما حكم علاقته بمطلقته في هذه الحالة والقانون يعتبرها غير مطلقة؟

والأمثلة لا تنتهي...

وفي معظم هذه الحالات لا يسعف السائل الرأي «النظري» لأن الحالة التي يستفتي فيها لا تتوافر فيها شرائط تطبيق الحكم الشرعي، ويلزم لها رأي استثنائي يراعي الواقع للحالة المستفتى فيها.

كما أنه في بعض الحالات ــ في مجال الأمور المستحدثة ــ فإن الرأي «النظري» ذاته لم يتوافر بعد، وفي كلتا الحالتين نشعر بالحاجة الماسة إلى ما يمكن تسميته «فقه المرحلة الانتقالية» إذ لا يمكن للسائلين الانتظار ريثما يفرغ المجتهدون من اخراج «الفقه المعاصر» أو ريثما تقوم «الدولة الإسلامية» وقد يتأخر هذا وذاك عشرات السنين.

بل قد تنقضي أجيال وأجيال لا تستطيع أن تحيا الإسلام جملة وتفصيلا، فلا أقل من أن نعينها أن تتقي الله ما استطاعت، إذ «**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**».

د. جمال الدين عطية



الأسلام كأيديولوجيّة

«فكر علي شريعتي»

مترجم عن الأنجليزية

حامد الجبار

المحاضرة

سوف أتحدث اليوم عن حياة ، وأفكار وتأثير المفيد علي شريعتي الذي يمكننا أن نصفه باختصار بأنه واضع النظريات الرئيسية للثورة الاسلامية الايرانية .

واذا كانت الثورة وبصفة عامة سارت تحت قيادة علماء الشيعة ، بصفة رئيسية آية الله الخميني وقامت على اساس سلسلة طويلة من التقاليد ، فانها مع ذلك تعد الى حد كبير من عمل الدكتور شريعتي الذي أعد عددا كبيرا من طبقة الشباب المثقف في ايران لقبول واتباع قيادة آية الله الخميني بأسلوب يتسم بالولاء والشجاعة . وبالرغم من أن الدكتور شريعتي في جميع مؤلفاته العديدة ، لم يشر أبدا بشكل مباشر الى المشاكل السياسيةوالاجتماعية والاقتصادية في ايران المعاصرة وبالرغم من ان استشهاده في المنفى في انجلترا في شهر يولية عام ١٩٧٧ قد حدث قبل الثورة ، فإنه يجب ان يعتبر واحدا من الشخصيات الرئيسية في الثورة ، يلي آية الله الخميني.

وقبل أن ندرس شخصية شريعتي ، ومضمون فكره وطبيعة تأثيره ، لعله يكون من المفيد أن نبدأ بالخلفية التاريخية للفكر الاسلامي المعاصر في ايران .

ان الخلفية التاريخية للفكر الاسلامي المعاصر في ايران تعد حديثة نسبيا ، ولا تستطيع بأية حال ان تتنافس مع تقاليد علماء الشيعة الراسخة على مدى قرون عديدة باعتبارها مؤسسة وتقليدا في القيادة السياسية في ايران . وفي الحقيقة ، إنه يمكننا القول أن أحد الأسباب الرئيسية لندرةالمفكرين الاسلاميين العصريين في ايران نسبيا يتمثل بالتحديد في القيادة التي تتم ممارستها بواسطة علماء الشيعة . ففي حين ان العلماء في البلدان الاسلامية الأخرى فقدوا مركزهم الاجتماعي والثقافي بشكل تدريجي ، حتى تمكن الأشخاص الآخرون من خارج المؤسسات التقليدية ان يتقدموا لاتخاذ مهمة إعادة تشكيل الاسلام بأسلوب يتلاءم مع الحياة المعاصرة ، فإن الأمر لم يكن كذلك في ايران . ان ما احاول البرهنة عليه هو ان علماء الشيعة يحافظون على دورهم بأسلوب ليس له مثيل في اي جزء آخر من العالم الاسلامي . وهذا الذي يشبه الاحتكار من العلماء فيما يتعلق بإتجاه الشعور الديني والتعبير عنه قد أدى بالطبع الى العمل ضد ظهور شخصيات في ايران تأتي من خلفية ثقافية واجتماعية مختلفة عن خلفية العلماء وتكون في نفس الوقت مكرسة تماما للاسلام، وذلك هو السبب في اننا لا نرى في ايران على سبيل المثال — اي شخصية مثل إقبال الذي ظهر في شبه

القارة الهندية الباكستانية ، أو مثل أي من المفكرين العصريين المعروفين جيدا في العالم العربي واندونيسيا .

نحن لم نشهد بداية تطور اسلامي في الفكر والتعبير الذي يعد منفصلا عن الاهتمامات التقليدية ومؤسسة علماء الشيعة حتى فترة ما بعد الحرب .

لقد ظهرت في جامعة طهران الجماعة الاسلامية للطلبة ، التي كانت تعد مجرد اتحاد طلبة ولكن انشغالها كان يتمثل في نشر الاسلام بأسلوب معاصر . وكان هدفها هو جذب طبقة الشباب ، خاصة هؤلاء الذين خضعوا للتعليم غير الديني في نظام رضا خان ونجد الآن ان كثيرا من الشخصيات المعروفة في جميع انحاء العالم بإتصالها بالثورة والحكومة المؤقتة ، كانوا قد حصلوا على ارتباطهم الأول بالشئون الاسلامية بالتحديد في تلك الجماعة الاسلامية للطلبة بجامعة طهران ، تلك التي تم تأسيسها خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة . وعلى سبيل المثال ، نجد ان المهندس مهدي بازرجان ، (الذي كان رئيسا لوزراء الحكومة الثورية المؤقتة) ، كان واحدا من قادتها البارزين * وحتى خارج إطار ذلك التنظيم ، يجب أن يعتبر بازرجان من أوائل ومن أكثر مؤيدي الأفكار الاسلامية في أسلوب عصري قبل الدكتور شريعتي ذاته.وكما يشير لقبه المهندس فقد حاز على ثقافة علمية في الخارج ، وفي نفس الوقت كان ذا علم راسخ في الموضوعات الاسلامية . وبجمع هذين المجالين الهامين من الخبرة ، كتب عددا كبيرا من الكتب مؤكدا عددا من الأمور . فكان كتابه الأول يتحدث عن الانسجام التام بين الاسلام وبين الاستنتاجات المعترف بها للعلوم الطبيعية الحديثة ، وإمكانية تطبيق الاسلام بالنسبة للمشاكل الاجتماعية والسياسية المعاصرة ، وحقيقة أن الاسلام أسلوب شامل للحياة يخاطب جميع طبقات المجتمع . لقد قام بتقديم تلك الأفكار في عدد كبير من الكتب . ونستطيع ان نقدم مثلا لأسلوب فكره ، فنذكر واحدا من كتبه ، تحت عنوان مطهرات دار الاسلام ، حول أساليب الوضوء والنظافة الشخصية في الاسلام ، الذي برهن فيه بكثير من التفاصيل ، ليس على الفائدة الروحية فحسب ولكن على الفائدة الصحية والبيولوجية لجميع نصوص الاسلام في هذا الصدد أيضا .

ولقد سار على نمط بازرجان عدد كبير من الكتاب الآخرين ، الذين كانوا — كل بإسلوبه — يتبعون تقريبا نفس النمط الفكري ، وقد ابتدأوا في الكتابة عن الموضوعات الاسلامية في أسلوب عصري بطريقة تهدف الى كسب ولاء الذين تلقوا تعليما غير ديني . ولكن بازرجان أو أي من الأشخاص الآخرين الذين ساروا في أعقابه لم يستطيعوا أن يمارسوا نفوذا يقارن بنفوذ الفقيد الدكتور - شريعتي الذي سوف يعتبره المؤرخون المقبلون في ايران بدون شك ، هو وآية الله الخميني ، من الشخصيات المثمرة في تاريخ الثورة الاسلامية . وأعتقد أنه من العدل أن نقول أنه حالما تتم معرفة الأبعاد الشاملة لأعماله فسوف يعتبر واحدا من المفكرين المسلمين الرئيسيين في القرن الحالي ، بالنسبة لمدى وعمق فكره بشكل يعد على الأقل متساويا ، لو لم يكن اسمى ، من أي من الاسماء الأخرى المعروفة بالفعل لدى المسلمين .

لقد ولد الدكتور على شريعتي عام ١٩٣٣ في قرية تسمى مازينان في القسم الشرقي من إيران ، في اقليم صحراوي يعرف باسم الكافير . ولد في عائلة عرفت على مدى عديد من الأجيال برعايتها للعلوم الدينية . وفي واحد من كتبه البارعة ، كتب سيرة مفصلة لحياته المبكرة في القرية وبصفة خاصة عن التأثير العظيم لوالده بالنسبة له ، وهو محمد تقي

* لقد استقالت الحكومة المؤقتة في نوفمبر ١٩٧٩ .

شريعتي ، الذي لا يزال على قيد الحياة حتى كتابة هذا البحث . وفي سن مبكرة رحل الدكتور شريعتي مع والده الى مشهد ، حيث اتخذ والده المسئولية لتدريس المواضيع الدينية . ولقد استكمل « علي » أيضا تعليمه هناك ، أولا تحت ارشاد والده ثم بعد ذلك تحت ارشاد القادة الدينيين أيضا في مشهد ، التي تعد المركز الرئيسي الثاني للتعليم الديني في ايران بعد قم .

وقد اهتم في سن مبكرة للغاية بتجاوز الأمور التقليدية ، وعلى الأساس الراسخ للتعليم والتقوى الذي نقله اليه والده وغيره من المعلمين استمر في التفرع في اتجاهات جديدة والحصول على اهتمامات جديدة وقد كانت الثمرة الأولى لاهتماماته هي الترجمة من العربية الى الفارسية حينما كان منشغلا في كتاب عن أبي ذر الغفاري بقلم مؤلف عربي ، وهو عبد الحميد جوده السحار ، الذي قدم صورة ابي ذر الغفاري باعتباره مناضلا ضد الانحراف الذي ألحق بالمثل الأعلى الاسلامي في العصر الأموي ورائدا لما يعرف طبقا للشيعة بالنضال الخالد للعدالة ضد الظلم .

ولقد كان اهتمام الدكتور شريعتي بأبي ذر الغفاري شيئا دائما طوال حياته ، ولقد اصبح أبو ذر الغفاري نموذجا للشخصية الاسلامية المتكاملة ، ودائما ما كانت تتم الاشارة اليه في اعمال الدكتور شريعتي . والتحق الدكتور شريعتي بالكلية التدريبية للمعلمين المنشأة حديثا في مشهد لمتابعة دراساته ، وهنا أيضا لم يقصر نفسه على الناحية التقليدية بل على العكس قرأ بتوسع شديد وابتدأ في دراسة الفرنسية وغيرها من اللغات الغربية ، ولقد كان ترتيبه الأول في نهاية دراسته ، فأرسلته الحكومة بعد ذلك للدراسة بفرنسا لفترة من الزمان يمكن اعتبارها المرحلة التكوينية الثانية في حياته . فلقد قضى مدة خمس سنوات في باريس ، قام خلالها ليس باستكمال دراسته الاساسية في علم الاجتماع فحسب ، بل انه ايضا اقام الاتصال مع نوعية واسعة من الدوائر الثقافية والسياسية . وعلى سبيل المثال ، كانت له روابط وثيقة للغاية مع بعض قادة جبهة التحرير الوطنية للجزائر في المنفى ، ولقد ساهم في تنظيمهم بكتابة بعض المقالات بالفرنسية . وفي اطار ارتباطه مع قادة الثورة الجزائرية ايضا تعرف على اعمال فرانز فانون ، مؤيد الثورة الجزائرية ، والمشترك فيها . ولقد تعلم منه أفكار العزلة الثقافية ، والتدمير النفسي الذي يؤدي اليه والافراط في الاستعمار ، ولقد ترجم الى الفارسية للمرة الأولى عددا من المقتطفات من اعمال فانون وقد اثار الاهتمام بأعماله ، التي لا زالت حية في ايران . وقد تمت الآن ترجمة معظم اعمال فانون الى الفارسية .

وبالاضافة الى تلك الاتصالات مع الثورة الجزائرية ، كان للدكتور شريعتي ايضا دائرة واسعة من الاتصالات مع بعض المناضلين العرب والافريقيين وبعض الباحثين في فرنسا الذين يعملون جميعا من اجل النضال ضد الاستعمار . كل هذا نمّى لديه اهتماما ، ليس نظريا بل عمليا ايضا ، بمشكلة الوحدة ، اي وحدة العمل الى جانب وحدة الشعور ، وبين ايران وبقية العالم الاسلامي ثم افريقيا والعالم الثالث بصفة عامة .

وفيما يتعلق بالاتصالات الثقافية والاكاديمية المحضة ، نستطيع القول انه عندما كان في فرنسا تعرف شخصيا على المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون ودرس تحت ارشاده وكذلك جميع الباحثين الرئيسيين في علم الاجتماع الأوربي المعاصر ، كما قام ايضا بدراسة عميقة وموضوعيه للماركسية . وهي دراسة تتسم بالأهمية العظيمة وذلك لسببين،أولا : أنها كانت على أساس المعرفة وليس مجرد العداء والخوف الامر الذي أهّله أن يقوم بإنتاج واحد من أقوى الانتقادات للماركسية واكثرها تماسكا وعمقا حيث قام بكتابتها شخص مسلم . ثانيا : أن هذه المجادلة مع الماركسية شأن المجادلة أو المناقشة مع أي

رأي معارض ، تركت انطباعا معينا على أعمال وأفكار الدكتور شريعتي ذاته ، ليس بمعنى أنه قد تشرب أياً من الافكار الماركسية ، التي دحضها تماما ، ولكن بمعنى مواجهته دراسة مشاكل معينة في مواجهة الماركسية الرياليكتيكية حتى يتمكن من دحضها بشكل تام .

وبصرف النظر عن تلك الاتصالات المتنوعة مع القادة العرب والافريقيين في فرنسا ومع الدوائر الثقافية الفرنسية ، فإنه كان ايضا مرتبطا الى حد كبير بالشؤون السياسية لايران في المنفى . وقبل مغادرته ايران كان مرتبطا الى حد كبير بحركة تعرف باسم حركة الاشتراكيين المتقين وهى واحدة من التنظيمات الرئيسية . وكلمة الاشتراكية في ذلك التنظيم تعتبر دليلا على قوة الجاذبية التي كانت في ايران في ذلك الوقت للأفكار السائده في العالم العربي عن « الاشتراكية الاسلامية » .

وبعد انتهاء دراسته في فرنسا ، عاد الى ايران وتم اعتقاله مباشرة عند عبوره الحدود من تركيا وحيل بينه وبين عائلته دون ان يمنح فرصة لرؤية والده. حدث ذلك عام ١٩٦٤ م ، وهذا الاعتقال الأول للدكتور شريعتي قد أوضح أن النظام الحاكم كان مدركا تماما ، أنه كان معارضا رئيسيا ليس لمجرد نشاطه السياسي في الخارج ، والذي كان شيعاً عاديا بين الطلبة الايرانيين ، سواء في أوربا أو أمريكا ، ولكن بسبب الدور القيادي الذي قام به وبسبب البعد الثقافي لفكره ونشاطه ، ذلك البعد الذي تعدى كثيرا الاهتياج المعتاد والتركيز على المظاهرات والصياح بالشعارات الذي كان سائدا بين المعارضة الايرانية في الخارج . وبعد أن أطلق سراحه من السجن ومنع من الحصول على أي مركز تدريسي يتلاءم مع قدراته ومؤهلاته ، سُمح له فقط أن يعمل بالتدريس في عدد من المدارس الثانوية وبعد ذلك سُمح له بتدريس العلوم الثقافية بكلية الزراعة . وبعد قضائه فترة في ذلك النشاط ـــ سواء كان ذلك نتيجة لخطأ اداري او لسبب اخر تمكن من الحصول على مركز تدريسي في قسم الاجتماع بجامعة مشهد ، وسرعان ما اكتسب عدداً ضخماً من الأنصار ، حتى أن محاضراته لم يكن يحضرها فقط طلبة ذلك القسم ، بل كان يحضرها آخرون من أقسام أخرى بالجامعة . كان ذلك بسبب الأسلوب الذي اتبعه في تدريسه والذي رفض أن يقصره على الأمور المعتادة في الحياة الأكاديمية بل حاول بمقتضاه استبعاد فكرة أن يكون علم الاجتماع متحرراً من القيم وغير ملتزم بها .

وقد أوضح منذ البداية الأولى أن علم الاجتماع ، سواء أقروا بذلك أم لا ، يعد نتاجا لوجهة نظر حياتية ، وولاءات والتزامات معينة ، سواء تم ذكرها أم لا كما أوضح أن علم الاجتماع الخاص به كان يتسم بالالتزام ويستنبط قيمه من الاسلام وكان هدفه من ذلك هو تفهيم الحقيقة المعاصرة للمجتمع الاسلامي الايراني وتغيير ذلك المجتمع واصلاحه .

وكذلك فليس من الغريب أنهم سرعان ما مارسوا الضغط عليه لاجباره لترك الجامعة ، ولكن ذلك بدلا من أن يضع حدا لنفوذه فقد كان ذلك مقدمة لأكثر مراحل حياته تأثيرا واثمارا . بعد منعه من أي تعيين اكاديمي رسمي ابتدأ في القاء عدد كبير من المحاضرات في المعاهد المختلفة عبر ايران . ودائما ما كانت توجه له الدعوة من الطلبة في الكليات والجامعات المختلفة في جميع أنحاء ايران لكنه قد ركز نشاطه في مؤسسة للتعليم الديني في طهران تعرف باسم « حسينية ـــ إي ـــ إرشاد » ويدل الجزء الأول من هذا الاسم من الناحية التقليدية على أن هذه المؤسسة أو ذلك المكان تُروى فيه قصص معاناة واستشهاد الامام الحسين ويكون معداً لاحياء ذكرى تلك المعاناة والاستشهاد . ولعل ذلك يشير الى الهدف العاطفي المحض منها ، ولكن اضافة كلمة ارشاد ، قد أوضحت أن ذلك الهدف لم يكن مجرد الاشباع العاطفي وذرف الدموع مرة في العام خلال

شهر محرم . ولكنه كان أكثر فعالية من ذلك ، كمنبر للارشاد الهادف الى التغيير في شؤون المجتمع .

واستمر القاء المحاضرات الرئيسية للدكتور شريعتي في تلك المؤسسات وهنا مرة أخرى اجتذب عددا ضخما من المستمعين عندما قدم جميع الموضوعات المميزة لفلسفته ووجهة نظره — التي سوف أحاول ان ألخصها — كان أيضا يتنقل في جميع أنحاء بلده بشكل منتظم ملقيا المحاضرات . ولقد تم تسجيل وتدوين نصوص عدد من تلك المحاضرات ان لم تكن جميعها ، وتداولها الناس في شكل كتب . كان ذلك هو الأسلوب الذي استقبلت به تعاليم ومحاضرات الدكتور شريعتي الى أن أغلقت (الحسينية — إي — إرشاد) في الحال وتم اعتقاله ثانية وتعرضه للتعذيب الذي كان شيئا مألوفا في نظام « بهلوي » بالنسبة لجميع السجناء السياسيين . وعندما أطلق سراحه كان من المعروف أنه سوف يذهب الى المنفى . وقبل أن يتوجه الى الخارج ، حاول النظام الايراني تشويه سمعته عن طريق واحدة من الحيل الماكرة التي كثيرا ما استخدمها . فبعد اطلاق سراحه بوقت قليل ، وبدون معرفته أو اذنه ، قاموا بنشر مقالته النقدية عن الماركسية في واحدة من الصحف اليومية الرئيسية في شكل سلسلة من المقالات ، ذلك النقد الذي تمت ترجمته الآن الى الأنجليزية تحت عنوان الماركسية وغيرها من الافكار الغربية الخاطئة — مقالة نقدية اسلامية ، وبالرغم من أن نص المحاضرات كان صحيحا الا أن ظروف نشرها كان من الواضح أن الحكومة تهدف بمقتضاها أن توحي أنه قد قبل التعاون مع النظام كشرط لاطلاق سراحه . ومثل تلك التعهدات كان في الواقع يقدمها عدد من الأشخاص المعارضين الآخرين الذين كانوا تحت الاحتجاز بدرجات مختلفة ، حتى أنهم بعد إطلاق سراحهم كانوا يلتزمون الصمت أو يتعاونون مع النظام ولقد أمل النظام ، بمقتضى نشر تلك المقالات أن يعطي الانطباع أن الدكتور شريعتي قد فعل نفس الشيء .

احتج الدكتور شريعتي ولجأ الى القانون ، ولكن بدون جدوى ، ثم اضطر بعد ذلك أن يرحل الى المنفى تاركا عائلته ، بأمل أنهم سرعان ما يلحقو به وقد وصل الى انجلترا ومات بإنجلترا في يولية عام ١٩٧٧ م في ظروف لم يتم توضيحها تماما ولكنها كانت توحي بالشك بأنه اغتيل بواسطة قوى الأمن الايرانية في ذلك الوقت . واعتقد أن تقرير المحقق عن الوفاة والذي صدر في ذلك الوقت لم يذكر أية اسباب غير طبيعية . ولكن وفاته الفجائية قد اثارت شكوكا لا يمكن محوها . وفوق ذلك ، نحن نعرف ان واحدا من ابناء آية الله الخميني ، وهو مصطفى ، قد توفى ايضا بأسلوب فجائي وغامض ، ذلك الاسلوب الذي لا يترك لدينا مجالا لاستنتاج منطقي سوى ان ذلك كان من تدبير قوى الأمن الايرانية وحتى اذا كان الامر لا يتعلق بالاغتيال سواء عن طريق السم أو غيره ، فان علي شريعتي قد عانى طويلا على يد قوى الأمن الايرانية وأرسل الى المنفى على ايديهم وتوفي هناك ، ومن ثم فهو يستحق تماما لقب الشهيد الذي اضفاه عليه الشعب الايراني .

سوف انتقل الآن لبعض النقاط الرئيسية في اعماله . واذا حاولنا تلخيص انجازات الدكتور شريعتي في عبارة واحدة فإننا نقول انه قد قدم الاسلام ليس باعتباره دينا بالمعنى الشائع لدى الغرب — أي ، كمسألة روحية وأخلاقية تتعلق فقط أو بصفة رئيسية بعلاقات الفرد مع خالقه — بل باعتباره ايديولوجية — أي رؤية شاملة للعالم والحقيقة — وخطة لتفجير إمكانيات البشر ، على كل من المستوى الفردي والجماعي ، بأسلوب يؤدي الى تحقيق الهدف الشامل من وجود الانسان . واذا حاولنا ان نصف الاسلام وصفا آخر تحت اي

مفهوم تفرزه انماط الفكر واللغة الغربية ، فان النتيجة من المهم سوف تكون غير كاملة . وبنفس الاسلوب مثلما يعد اصطلاح الدين عندهم غير ملائم لوصف حقيقة الاسلام ، ينطبق نفس الشيء على الأيديولوجية ، نظرا لأنها تتضمن نظاما من الأفكار ، فالافكار ، بمقتضى تعريفها ، من الممكن ان تكون صحيحة او خاطئة . ان الاسلام ، على الأقل بالنسبة لنا نحن المسلمين ، هو شيء يتعلق بالصدق والحقيقة التي ليس من الممكن ان يكون ثمة شك حولها . ومن ثم فاننا عندما نطبق كلمة الايديولوجية بالنسبة لتقديم الدكتور شريعتي للاسلام فان ذلك لا يعني ان الاسلام ايديولوجية بالمعنى العام المألوف . ان ما نعنيه هو الشمول ، والكمال ، الذي لا يقصر نفسه على مجرد البقاء الاخلاقي للفرد واقامة رابطة روحية بين الانسان والله . اعتقد ان ذلك هو ما تعنيه كلمة الايديولوجية ، في استخدام الدكتور شريعتي .

إن أساس أفكار الدكتور شريعتي هو ما يطلق عليه الرؤية العالمية أي التوحيد وهو له تفسيره وتقديمه الخاص لمذهب التوحيد فهو يؤكد طبقا لتعبيره أن الحقيقة واحدة ليس بمفهوم وحدة الوجود الخاصة بالصوفيين ولكن بمفهوم ان كل من الروح والمادة ، الحياة الدنيا والآخرة ، تعتبر سلسلة واحدة متصلة بالنسبة للمسلمين وعندما يواجه المسلم بمثل تلك المسميات فانه لا يفرق بينها . وهو لا يرى نفسه غريباً في الطبيعة ، او شيئا منفصلا عنها بل هو والطبيعة مصدر واحد وهدف واحد . ان تلك الوحدة الحية لكل الحقيقة ، للانسان والكون ، تعد حقيقة ذات هدف معين بالاضافة الى الوحدة . ونوعاً من الارشاد ، ارشاد من اجل تحقيق الكمال الدائم .

ذلك هو الأساس . اي التوحيد وثمة ثلاثة افرع رئيسية لأفكار الدكتور شريعتي تقوم على اساسه أو تشتق منه .

الأولى هي علم الاجتماع . ونحن هنا نعني مفهومه الخاص ، وليس أياً من المدارس المستوردة لعلم الاجتماع سواء كانت رأسمالية ، أوربية غربية او ماركسية . انه يعني بعلم الاجتماع وجهة نظر خاصة للطبيعة والمجتمع ، بل حتى للمصطلحات الخاصة بمناقشة المجتمع ، التي تستنبط من القرآن او غيره من المصادر الاسلامية . وهو يدين بالاعتقاد بأن ثمة شكلين اساسيين للمجتمع في الوجود ، في كل من الحياة المعاصرة وفي الماضي . فنحن لدينا المجتمع القائم على أساس الشرك ، القائم على تصور شركاء مع الله ، ولدينا المجتمع القائم على اساس التوحيد ى الذي لديه صفاته المنفردة . إن ذلك بالنسبة له يعد التقسيم الرئيسي وليس الرأسمالية والشيوعيه او الديمقراطية والديكتاتورية .

ثم لدينا بعد ذلك علم الانسان . الذي لا نعني له في هذا المفهوم دراسة المجتمعات اي المجتمعات ذات الصفات المميزة . خاصة المجتمعات البدائية ـــ وتسجيل وتحليل عاداتها واعرافها وتقاليدها المختلفة بل اننا نعني رؤية تعاليم مميزة فيما يتعلق بطبيعة الانسان وحقيقته . والدكتورة شريعتي ، في العديد من أعماله ، كان يعود الى نفس الموضوع : ما هو الانسان وما هي الطبيعة الاساسية للانسان ؟ وهو يقول ان الانسان يعد بالضرورة مخلوقا ذا قطبين ـــ مادة الطين الوضيعة التي خلق منها طبقا للقرآن ، وروح الله ، التي نفخت فيه باعتبارها الشيء الذي يمنحه الحياة . ان الانسان ليس بمخلوق متحجر بل على العكس فهو عملية مستمرة وحتمية للابتعاد عن القطب الوضيع الخاص بنشأته من الطين تجاه المبدأ الرفيع لروح الله الكامنة فيه .

ثم نجد لدينا فلسفة التاريخ . التي تقوم أيضا على أساس القرآن والتي ترى التاريخ بأكمله كصراع بين القوى ، فبنفس الاسلوب الذي يجعل الانسان ذاته أرض المعركة بين القوى المتنافسة لمنشئه الوضيع ، وطبيعته البدنية الوضيعة ، وبين عنصر الروح الالهية

بد أن التاريخ أيضا أرض للمعركة الكامنه فيه بين لتوحيد والشرك ، والعدالة والظلم اللذين كان كل نهما يعارض الآخر بشكل مستمر وهنا فإنه أبدى شارة خاصة لمرحلة لم يتناولها القرآن الا بشكل نليل ، وهى قتل الأخ لأخيه أي قابيل وهابيل وهو رى ذلك نموذجا للمعركة المستمرة على مدى لتاريخ بين نوعين مختلفين من البشر ، ونوعين مختلفين من المجتمعات ، ونوعين مختلفين من وجهات لنظر .

يمكننا القول ان تلك العلوم — اي علم الاجتماع ، وعلم الانسان ، والفلسفة والتاريخ — تعد مشتقات وتطبيقات معينة للرؤية الشاملة المتمثلة في التوحيد . وتلك العلوم بدورها تكّون أيديولوجية ، هي برنامج شامل للعمل ويتمثل هدفها في بنيان مجتمع مثالي — ومن ثم انسان مثالي ان العبارة التي اطلقها الدكتور شريعتي بالنسبة للمجتمع المثالي تنطبق مع التعبير الاسلامي المألوف الأمة ، فلقد قام بتحليل أصل تلك الكلمة وتوصل الى نتيجة أن الامة هى مجتمع لا يقوم على أساس مبدأ الجنس أو الطبقة فيما يتعلق بتنظيم المجتمع ، ولكنه يتحدد فقط بمقتضى اتباع هدف معين ، والتقدم تجاهه في اطار الشكل الصحيح من القيادة . وهنا ايضا ارتباط في فهمه لكلمة « الامام » التي تدل على معنى معين في مفهوم الشيعة ولكنها تعطي معنى اضافيا بواسطة الدكتور شريعتي حتى تعني قائد المجتمع الواعي المدرك الذي اختار اتجاها معينا لنفسه يسير فيه . ومن ذلك المجتمع المثالي للامة سوف ينشأ ايضا الانسان المثالي .

وبالطبع هناك الكثير الذي يمكن قوله بالنسبة لكل من تلك المكونات لنظام فكر الدكتور شريعتي ، ولكني اعتقد ان ذلك سوف يعطيك فكرة بالنسبة للموضوعات الرئيسية لفكره . وبالاضافة لهذا النوع من التقديم المنظم للاسلام بأسلوب وعبارات استطاعت الحفاظ على ولاء عدد كبير من الشباب المثقف في ايران للاسلام ، الذين كانوا قد ابتعدوا بمقتضى عدم المبالاة بالدين والمادية فانه ثمة بعدا أو بعدين آخرين لفكرة أود عرضهما وسوف أتناول اولا وجهة نظره بالنسبة لمدرسة فكر الشيعة في الاسلام . لقد اخضع الدكتور شريعتي كثيرا من الافكار الرئيسية لمدرسة الشيعة للمراجعة الانتقادية . ولقد الهت بالفعل للمعنى الخاص الذي أعطاه لكلمة « الامام » وقد قال في إحدى المراحل في أعماله أن الامام بالنسبة للمسلمين من الشيعة قد أصبح شيئا مقدسا ، ومخلوقا نصف إلهي يذرفون الدموع في ذكراه ويرتعدون بمجرد ذكره ، ولكنه ليس لديه نفوذ في الارشاد والسلوك الواقعي في حياتهم .

وقد أعاد تفسير الفكرة الخاصة بانتظار ظهور الامام ، التي تظهر كحجة للموقف السلبي للخمول وعدم النشاط . فأوضح ان انتظار الامام يعني بالضرورة انتظار ظروف عودته ، ومحاولة تمهيد الطريق لها بتحقيق مجتمع عادل يخشى الله .

ومما يعد هاماً أيضا في وجهة نظر الدكتور شريعتي بالنسبة لمدرسة الشيعة محاولته تفسيرها بأسلوب لا يميل الى المبالغة وتجسيد الفروق الحتمية بين المسلمين السنيين والشيعة . وفي كتاب مثير وهام للغاية تحت عنوان صفوى الشيعة وعلوى الشيعة ، انتقد الاساليب القمعية التي يستخدمها الصفويون لفرض شكل معين من فكر الشيعة في ايران وهو قد نبذ ذلك البعد بأكمله لتراث الشيعة في ايران . وسوف نشرح باختصار معنى ذلك العنوان ، الذي عنى بمقتضاه انه كان ثمة شكل معين من الشيعة « المؤسسة » التي قامت الملكية برعايتها ، أي ملكية صفوى التي كانت بمثابة تشويه لها . ولقد عبرت عن نفسها بأسلوب عتيق ضد السنيين وانتهكت روح الفكر الشيعي ذاته . من الناحية الأخرى نجد لدينا شيعة علوى اي شيعة على

التي تتعارض مع شيعة صفوى . والتي تعد شيعة صحيحة وصادقة ، وجدت على مدى الزمان بالمقارنة مع شيعة صفوى .

وبسبب تلك الآراء المنفردة بالنسبة لفكر الشيعة وتاريخهم ، اعتقد بعض الناس ان الدكتور شريعتي سني في السر أو حتى وهابي . ويجب ان نوضح أنه بالرغم من انه حصل على تأييد كبير من أجيال الشباب في ايران ، فان بعض الطبقات الاخرى ذات الرأي الديني كانت تعتنق رأيا اكثر سلبية بالنسبة له .

وبالاضافة الى ذلك يجب ايضا ان نذكر موضوعاً آخر كان يرد دائما في اعمال الدكتور شريعتي الذي نستطيع ان نلخصه في افضل صورة في عنوان واحد من كتبه ، وهو « مذهب عليه مذهب » ، او « دين مقابلدين » . وفي ذلك الكتاب وغيره قال ان الدين باعتباره ظاهرة طبيعية تاريخية لديه اسلوبان مميزان للظهور وهو اما ان يصبح اداة في يد الطبقة الحاكمة ، ومصالحها المقر بها التي تؤدي الى الفساد والاسامة ، باعتباره وسيلة متاحة لديهم للسيطرة على المجتمع واستغلاله ، أو يصبح وسيلة للنضال من اجل احقاق الحقيقة واقامة مجتمع عادل .

وبمقتضى بصيرة واعية أوضح أن جميع الانبياء من بعد ابراهيم ، الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم تبتدىء حياتهم في التاريخ ببدء معارضتهم النظام الدنيوي السائد لقد كان الامر كذلك مع ابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، الذي كان أيضا نبيا ، ومحمد ذاته عليهم صلوات الله وسلامه أجمعين . ولقد كان ذلك بالنسبة لشريعتي علامة تشير الى الطبيعة الحتمية للدين وطموحة — ليس لمجرد بسط رسالة للخلاص في الآخرة ولكن أيضا لاقامة التحدي بالنسبة للسلطة الحالية غير الدينية وللحصول على الحقيقة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحالية للانسان وتحويلها الى شكل مقبول من الله سبحانه ، يتوافق مع هدف الانسان . وثمة موضوع أود أن أتناوله قبل أن أختتم حديثي . لقد ظهر مرة اخرى في ايران تنظيم ارهابي تحت اسم الفرقان الذي قام باغتيالين ، أحدهما للرئيس الاول للأركان العامة للجمهورية الاسلامية ، وهو اللواء كوراني ، والثاني لآية الله مطهري ، أحد أعضاء مجلس الثورة . وفي البلاغات الرسمية التي أصدرها الفرقان نجد أنهم يدعون اتباعهم لفكر الفقيد الدكتور شريعتي فهم يدعون أنهم ينادون بأسلوب ثوري للاسلام ويجب أن نوضح تماما ان جماعة الفرقان هذه هي — بكل وضوح — من تكوين وكالة المخابرات المركزية الامريكية بالولايات المتحدة ، التي أدركت أهمية الدكتور شريعتي وتراثه الفكري في ايران فعملت على اثارة الفرقة في المعسكر الاسلامي عن طريق تقسيم الناس الى أتباع شريعتي وأتباع آية الله الخميني وبقية العلماء .

وثمة عدد من الأدلة في هذا الصدد بعضها متاح لديّ شخصيا وعلى سبيل المثال عندما تم تعيين السفير الامريكي الجديد ، دُعي عدد من الاكاديميين لتعريفهم على المسائل ذات الاهمية ودُعيت لأعرفهم بالتحديد بالدكتور شريعتي ، وفكره ونفوذه . وأنه من المثير أن في نفس اليوم دُعي اكاديمي آخر لالقاء محاضرة حول الأقليات الوثنية في ايران ، التي تعد أيضا موضوعا ذا أهمية كبيرة ، ولا سيما مع وجود المحاولات الحالية لافقاد ايران استقرارها .

كما جاء من مصدر جدير بالثقة ان وكالة المخابرات المركزية الامريكية قد عينت سيدة حتى تقوم باعداد ترجمة إنجليزية كاملة لاعمال الدكتور شريعتي من اجل الاستهلاك المحلي للحكومة الامريكية ووكالة المخابرات .

وعلى أية حال ، فان تلك المحاولة بدون شك مقدر لها الفشل ، نظرا لأن الأغلبية العظمى من الشباب الايراني وبصفة خاصة الذين يقومون بتأييد الثورة الاسلامية في البلاد يعدون في نفس الوقت

اتباعاً لكل من الامام الخميني والدكتور شريعتي . وليس هناك اختيار أو تعارض يواجههم . ونستطيع القول أن الامام الخميني قد قدم لنا القيادة الاستراتيجية والسياسية بشكل لا يضاهي ، مثلما قدم الالهام الروحي . وأن الدكتور شريعتي قد قدم وسوف يظل يقدم حتى بعد وفاته ، المضمون الثقافي للثورة .

المناقشــة :ــ

شاما صديقي : ان المتحدث بدون شك مدرك لفكرة قدوم الامام المهدي في عقيدة الشيعة ، وهل يمكن ان يكون آية الله الخميني هو الامام المهدي ؟

البروفيسور أجار : ثمة عدد من الشروط التي وردت في المصادر بالنسبة لمؤهلات المهدي ايوعلى معرفتي ، فإن آية الله الخميني لا يفي بتلك المؤهلات . وانني لا اعتقد أن أي شخص فيما عدا عملاء السافاك ــ قد حاول اثارة أي بلبلة بالنسبة لتلك النقطة فلم يرشح أي شخص الامام خوميني ليكون هو المهدي وقد حاول بعض عملاء السافاك ترويج هذه الاشاعة لاثارة البلبلة والتشويش ولكنها لم تؤد الى شيء .

رئيس الجلسة : يبدو أن شاما لم تقصد محاولة السافاك .ولكن مايثير اهتمامها هو ان تعرف ما هو مفهوم المهدي وكيف يتلاءم مع مفهوم الشيعة .

البروفيسور أجار : اعتقد انني قد قمت بتلخيص ذلك المفهوم بشكل مختصر في محاضرتي الأولى ، ان المسلمين الشيعة يؤمنون بتوالي الائمة الاثني عشر ، وان الامام الثاني عشر منهم ، الامام محمد المهدي ــ قد اختفى من الوجود في عام ٨٧٤ ميلادية في مدينة سامراء شمال العراق ، وأنه سوف يظهر مرة اخرى هناك في وقت غير معروف من الزمان اما بالنسبة للعلامات المختلفة التي سوف تشير الى وجوده فانها تعد الى حد كبير متماثلة مع العلاقات التي نجدها في المصادر السنية بالنسبة لظهور المهدي ومع ذلك ، فان من المعتقد بصفة عامة أ المهدي سوف يظهر في دمشق وليس في سامراء ولكن المواصفات العامةالاخرى مثل المواصفا المتعلقة بالايمان بالاخرويات كوصف الايام الأ التي سوف تسبق ظهوره ، تعد مشتركة بالنسبة لك من مصادر الشيعة والسنة ولا أعتقد اننا نستط قول اي شيء مفيد بالنسبة لكيفية ارتباط الموقف الحالي في ايران بهذه المسألة وسواء اعتبرنا ان قد المهدي بعد قريبا ام لا فانني لا ارى فائدة من و تناول تلك المسألة .

فريد شيال : إن سؤالي يتعلق بما نطلق عا بالعربية ، تربية ، التي يعتبرها الكثيرون في الحرَ الاسلامية مفهوما أساسيا يجب اعداده لاحدا التغيير ، من اجل استعادة الاسلام وبناء أو اعا بناء ، دولة الاسلام . واننا نعلم ان البهلويين ا عملوا بجهد من اجل استئصال جميع المبادئ الاسلامية في ايران . ولذلك ، فانه حتى وقت قر لم يكن ثمة تغيير حتى تتمكن النشاطات الاسلا من الازدهار وتؤدي الى مثل تلك التربية . ولمّ عندما حدثت الثورة ، هل كان ثمة تغيير لتحة تلك التربية ؟ بالنسبة لشخص مثلي ، ليس مد تماما لما حدث فانه يبدو انه ثمة طبقة على السطح تكوينها بمقتضى تطور الاحداث ، ولكن الرسالة تتوغل بعمق في قلب الشخص المسلم في ايران

فما هو دور التربية ، وما الذي تم تجاهها ا أجل تقوية وحدة المسلمين في ايران ، وحماية الث والحفاظ عليها حتى تتمكن من تحقيق اهدا النهائية ؟

البروفيسور أجار : لقد اثرت نقطتين ــ و العمق ، أو الافتقار اليه ، بالنسبة للالتزام الاسلا لأغلبية الناس ومشكلة الفرقة او الانقسام دا المعسكر الاسلامي اننا لا يجب ان نشكك في ع الالتزام للأغلبية الساحقة للشعب الايراني . الحقيقة انه بدون ذلك الالتزام ما كان من المم

رة ان تتم . ونظرا لأن الثورة قد انتصرت في جهة النزاعات الساحقة فان الالتزام اذا كان اقل فما او اقل كالا لما تمكنوا من النجاح ضده اننا لا ب ان نخلط بين عمق الالتزام وعمق المعرفة انهما لفان بالرغم من اننا نأمل ان عمق الالتزام سوف دي الى عمق المعرفة .

وهناك نقطة لعلني قد ذكرتها حول نفوذ الدكتور ريعتي وهي انه هناك خطر معين بين بعض شباب الايراني يتمثل في انهم قد قصروا تعرفهم على سلام فقط من خلال ذلك الطريق ومن ثم يتكون يهم بعض ضيق الافق والاتجاه ، وذلك بالطبع لم ن الدكتور شريعتي يعني حدوثه .

يس الجلسة : لقد ذكرت في المقدمة لكتاب على ريعتي الذي تناول علم الاجتماع في الاسلام انه ان مدركا بأن موته كان وشيك الحدوث . لماذا كان الأمر كذلك ؟

البروفيسور ألجار : أعتقد ان ذلك كان استنتاجا نطقيا تم استنباطه من طبيعة نشاطه ، والاطار الذي مارسها فيه وحقيقة ان أي معارض للنظام السابق في يران كان عليه ان يتوقع الاعتقال او الموت الفجائي و الاستشهاد . وأنني لا أعتقد أنه يجب أن نبحث ن أي سبب غامض . إن ذلك كان ببساطة مجرد ستنتاج منطقي من حالة ايران تحت حكم بهلوي .

عي الساعي : قد تحدثتم في محاضرتكم عن التوتر بن شريعتي وبعض العلماء التقليديين . هل يمكنك إلقاء ضوء أكثر على ذلك ؟ هل نشأت المشكلة من حقيقة أن شريعتي سار بأسلوب عكسي ، أي من علم الاجتماع الى الاسلام ، بدلا من انطلاقه من الخلفية الدينية ، أعني الثقافة الدينية ؟

البوفيسور ألجار : ان ذلك تقييم منطقي . بالرغم من ان المضمون الشامل لكتابته يعد دينيا فان الاسلوب وطريقة التكوين من الواضح انهما ليسا تقليديين ، ونستطيع ان نذكر دون أي إرتياب أو خوف أنها ترجع الى حد كبير — الى ثقافته الغربية ومواجهته مع الماركسية ودحضه لها . لقد كان شريعتي رجلا يستطيع دون حرج أن يتحدث عن ماركس ونيتشه وفانون وعدد آخر كبير من الأسماء الغربية غير المألوفة ، والتي تثير الاشمئزاز في دوائر تقليدية معينة في ايران .

وكانت هناك ايضا عناصر شخصية معينة متصلة بالموضوع . فلقد نشأت مشاكل معينة في « الحسينية — إي — إرشاد » بين الفقيد الدكتور شريعتي والفقيد آية الله مطهّري ، وليس لدي معلومات مباشرة عن الموضوع ، ولكنني سمعت من الأشخاص المتصلين بالأمر أنه قبل ظهور الدكتور شريعتي على المسرح كان الفقيد آية الله مطهّري يعد اكثر المتحدثين ما إنخفض عدد مستمعيه إثر ظهور شريعتي ، نظرا لأن الناس كانوا أشد انجذابا الى شريعتي وبمقتضى الطبيعة البشرية ، قد أدى ذلك الى مشاعر معينة من القلق وعدم الراحة من ناحية آية الله مطهّري . وبالاضافة الى ذلك ، كان ثمة نقطة أو نقطتان من الخلاف ففي الكتاب الذي ذكرته من قبل وهو شيعة صفوي وشيعة علوي قام الدكتور شريعتي بمهاجمة احد العلماء من عصر صفوي وهو مولاي محمد بكير مجلسي بصفته ممثلا لما اطلق عليه شيعة صفوي والتي تعد في رأيه بمثابة تشويه للشيعة الحقيقية . ولكن من وجهة نظر الشيعة التقليدية ، لم يكن من الممكن تجاهل ان مجلسي هو واضع بحار الأنوار الذي يعد خلاصة وافية لتقاليد الشيعة . وهو أيضا الذي كتب عددا كبيرا من الاعمال الأخرى التي ما زالت متداولة في ايران حتى يومنا هذا .

وإنني اعتقد ان انتقاد مطهّري لشريعتي بسبب إدانته لمجلسي قد امتد الى مدى بعيد حتى أنه وصل

الى دائرة آية الله الخميني التي كانت في ذلك الوقت في نجف . ولقد أجاب آية الله الخميني بذلك الأسلوب البارع الذي عرف به ، عن سؤوال طرحه واحد من اصدقائي الذين ذهبوا للقائه وسأله بالتحديد عن نفوذ الدكتور شريعتي في ايران . ولقد سأله أولا عن ماهية الأسباب الرئيسية للثورة في رأيه ومدى نجاحها ، ولقد اجاب آية الله الخميني ان ذلك كان موضوعا يتعلق بصفة رئيسية بمشيئة الله ، التي تجسدت من خلال ذلك المجرى وفي تلك الأساليب ومن ثم فإن صديقي الذي يعتبر نفسه واحدا من الأعداد الغفيرة التي هداها الله مرة أخرى الى الاسلام بواسطة الدكتور شريعتي ، طرح السؤوال ، « ألا تعتقد ان عمل الفقيد الدكتور شريعتي كان ايضا ذا أثر عظيم ؟ » ولقد اجاب آية الله الخميني بأسلوب بسيط وواقعي ان تعليمات الدكتور شريعتي قد أثارت نقاشا وجدالًا معيناً بين العلماء ولكنها في نفس الوقت كانت ذات أثر عظيم في استعادة المثقفين من الشباب . ولقد ذكر أيضا ان اتباع الدكتور شريعتي يجب ان يسموا الى مدى ابعد مما قدمه لهم الدكتور شريعتي وذلك هو البحث في الفكر التقليدي . وبنفس الاسلوب ، فان اتباع العلماء التقليديين يجب ان يدركوا ان أياً من العلماء لا يستطيع وضع الكلمة النهائية بالنسبة لأي شيء . ومن ثم توجد الحاجة الى اعادة تقييم نفس القضايا التي أثارها الدكتور شريعتي .

وثمة شيء يجب ان اشير اليه مع تقديم الاحترام الجدير بالنسبة لتأثير الدكتور شريعتي . وهو انه كان لديه تأثير عظيم على صغار العلماء بصفة خاصة . ولقد كان من المثير عندما نستمع الى بعض تسجيلات الخطب التي ألقيت في ايران خلال الثورة انما دائما نجد بها صدى لأفكار الدكتور شريعتي بل حتى تعبيراته ومن ثم فإنه قد ترك أثراً عظيماً هناك أيضا .

وحيد منير : أنني أفهم جيدا تصنيف المعرفة الذي قدمه الدكتور شريعتي ، ولكنه يبدو بالنسبة لي نظريا بعض الشيء . هل يمكنك ان تتحدث بالتفصيل في ذلك ؟

البروفيسور أجار : ان الافكار بطبيعتها ، تعد نظرية ، وانني لست واثقا كيف يمكنني ان اجعلها أقل تجريدية . ومن الواضح ان ذلك النظام للأشياء الذي لا يمكن المطالبة بالثقة الكاملة فيه ، فإن الانسان ليس مضطرا لقبوله . انه مجرد اعلان عن مواضيع معينة في الاسلام بأسلوب متماسك . ولعله يكون مغاليا في التبسيط ولكنه مع ذلك يحوي بعض الفائدة لأنه يظهر ان التوحيد هو أساس جميع الأشياء في الاسلام وان التطبيق النهائي للتوحيد من خلال تلك الأساليب المختلفة هو خلق الانسان المثالي الذي أدرك تماما الهدف الذي خلق من أجله .

ولست اعتقد أننا في حاجة لأن نطرح — دون ضرورة — أسئلة مثل « من أين جئت بتلك المعلومات ؟ أين مكانها في القرآن والحديث ؟ » إن عناصرها موجودة في القرآن والحديث ولكن الأمر هو انها ببساطة قد جمعت سويا في نمط معين وان من يجدها مفيدة لديه الحرية في قبولها ومن لا يجدها كذلك فلديه الحرية في عدم قبولها فانها ليست مجال جدال بالنسبة لأي شخص .

رئيس الجلسة : هل توافق أنه يجب خلق مناخ معين للرأي في مثل ذلك الوضع السائد في إيران تحت حكم بهلوي قبل أن تتمكن الثورة من القيام وأن ذلك هو ما نجح الدكتور شريعتي في فعله ؟ أن كثيرا من الأعمال التي نقوم بها نحن المفكرون يتم مهاجمتها من الأشخاص العمليين في العالم باعتبار أنها ليست عملية وليست ملائمة الى آخره . فتهم يقولون « فلنكن عمليين ولنقم ببعض العمل بدلا من الحديث والكتابة عنه » هل تعتبر أن أعمال الدكتور علي شريعتي قد قامت بأي كيفية بالدفاع

عن أعمالنا أم أننا لا زلنا بمثابة أشخاص عديمي النفع ؟

البروفيسور إلجار : من الملاحظ ان تلك النقطة بالذات تمت إثارتها بواسطة الدكتور شريعتي في المقتطفات الاولى المترجمة في كتابه « حول علم الاجتماع في الاسلام » فقد قال فيه إن هناك بعض الأشخاص الذين يقولون اننا قد تحدثنا وكتبنا بما فيه الكفاية وانه قد حان وقت العمل . وهو يقول إننا على العكس لم نتحدث أو نكتب بعد بشكل ملائم من وجهة النظر الصحيحة .

ان ذلك التفرغ الثانيّ الشُّعب : ((**التفكير أم التخطيط والعمل**)) بعد في حد ذاته تشعبا زائفا لأن الاثنين يعدان متداخلين ويسيران سويا .

حسين دباغ : لعل الشعور بالقلق بين آية الله مطهّري والدكتور شريعتي والذي اشرت اليه كان نفسيا ، ولكن الأسباب سارت الى مدى أبعد كثيرا لقد كنت على اتصال مباشر بالفقيد آية الله مطهّري الذي أفضى الي بعدد من النقاط . لقد استقصى جميع المفاهيم الرئيسية التي طرحها شريعتي وقدمها الى حضارتنا — أي انه استقصى فلسفته ، وفكرة التوحيد ، طبقا لتفسيره . لقد اعتقد آية الله مطهّري ان شريعتي كان ذرائعيا ، بمفهوم أنه قد إستخدم الدين كأداة لتحقيق اهدافه السياسية والاجتماعية وإنني لا أعني هنا أننا نتناول معتقداته التي كانت في قلبه ولكننا نتناول معتقداته التي تجسدت في محاضراته وكتبه بشكل موضوعي لقد كان ذلك هو الشيء الذي اعطى ذلك الانطباع للعلماء ولقد كان هذا هو السبب الرئيسي للتوتر بينه وبين آية الله مطهّري ، ولم يكن آية الله مطهّري هو الشخص الوحيد الذي اختلف معه فقد كان هناك كثيرون غيره بما فيهم الخميني ذاته وهم وقد شملوا طبقات كثيرة .

رئيس الجلسة : هل من الممكن ان لغة على شريعتي لم تكن مفهومة تماما في القطاع التقليدي في ايران نظرا لانه كان يمثل القطاع الحديث الحاصل على ثقافة غربية وان المواجهة بين هذين القطاعين كانت تمثل السبب الرئيسي وليس المفاهيم التي تم تناولها ؟

البروفيسور ألجار : من السهل ان نقول ان الموضوع كان مجرد مسألة لغة وأسلوب ولكنني لا أعتقد ذلك انني اعتقد ان الأخ دباغ على حق . وأنا لم أعن الايحاء بأن الموضوع كان مجرد غيرة شخصية بين اثنين فلقد كان بالطبع ثمة مسائل جوهرية أبعد من ذلك بكثير ان المسألة لم تكن مجرد أسلوب ولكنها كانت تتمثل في المضمون وأنني في محاضرتي لم اعن بالضرورة أن أي شيء تفوه به الدكتور شريعتي يعد الكلمة النهائية بالنسبة لأي موضوع وهو أيضـ لم يدّع ذلك ولقد قال دائما ان ملاءمة الاسلام ترجع الى انه ليس متحجرا ولكنه متطور ولقد طبق ذلك المفهوم بالنسبة لفكره هو ذاته .

أنني لم اقرأ تلك المجموعة الضخمة من أعمال ولكنني قرأت جميع أعماله الرئيسية وإسلام شناسي بأكمله واذا كان رأيي الشخصي ذا اهمية فإنني أقرأ أنني أختلف معه في حوالي أربعين في المائة على الأقل في المضمون ولكنني لا أعني أن حكمي يعد ذ أهمية كبيرة ولكن مع ذلك هناك خاصية مثيرة في كتابته وهي أن ذهنه يتسم بالنشاط بشكل مستمـ

فقد بيّن تماما انه كان يعني اثارة الفكر ، وليس وضع عدد معين من المذاهب بطريقة جازمة ليقبلها الناس دونما استفهام . وبالنسبة لعدد من الشباب الايرانيين الذين بعد تعرفهم على الاسلام شيئا جديـ نشأ من خلال اعماله ، فهناك بعض المشاكل التي تعترضهم فيما يتعلق بمعرفة وفهم الاسلام . وذلك لا يقتصر بأي حال على ايران والدكتور شريعتي فاننا في العالم العربي نجد اناسا لا يقرأون سوى كتـ سيد قطب كما لو كانت تلك الكتب وقد استنفذ الحاجة للفهم والدراسة ونحن نرى في باكستان اناسـ لا يقرأون الا أعمال المودودي ، كما لو كانت تمثل الكلمة النهائية في كل شيء . ان ذلك يعد مرة

ا بين بعض المسلمين المعاصرين .
وبمقتضى ذلك التحفظ ، نستطيع القول ان ثمة
ما عاطفيا عميقاللاسلام ، وهو يحتاج الى
كماله بواسطة معرفة اوسع واكثر عمقا عن
لام . وكثيرا ما قيل في الصحافة الغربية خلال
ة أنها كانت بمثابة تحالف متقلقل لقوى مختلفة
يتكون من غير المبالين بالدين ، واليساريين
سلمين ، ولكن ذلك في الواقع لم يكن صحيحا
الاطلاق . كل ما كان ينادي به غير المبالين
ين ، هؤلاء الذين اجتمعوا سويا في الوقت الحالي
جماعات وأحزاب مختلفة ، هو تنفيذ الدستور
ي مع بعض الاصلاحات هنا وهناك . ولكن
ة ، بصفتها تعارض المطالبة ببعض الاصلاحات
عديلات وحقوق الانسان ، كانت تعد من عمل
ب المسلم في ايران . ولم يكن ثمة حاجة الى
الف في أية مرحلة .

، اعتقد انك تستطيع الحديث عن اي انقسام
ير في المعسكر الاسلامي فهناك بالطبع
لافات في الرأي بين الامام الخميني والحكومة
، بعض النقاط وثمة اختلافات في الرأي والاتجاه
ية بين الامام الخميني وبين آية الله شريعات
ري . ولكنني اعتقد انه من الخطأ ان نقبل نوعا
الوحدة الدكتاتورية المليشية ان وجود تلك
ختلافات ، بشرط الا تصل الى مرحلة الانقسام
ي يمكن اعداء الثورة الأجانب من استغلالها ،
إيجابيا تماما .

لقد كان يتم الاعلان عن كل أزمة في ايران . منذ
رة بسرور عظيم من الصحافة الغربية باعتبارها
بة سقوط الجمهورية الاسلامية في ايران وقد
ث منذ بضعة شهور عندما اعتقل ابناء آية الله
اني في طهران لبضعة ايام . ان اتصل بي حينئذ
، لاحدى الشبكات التليفزيونية في امريكا ودعاني
شاركة في برنامج حول الحرب الاهلية القادمة في
ن !! ولقد سألته اي حرب اهلية يعني ، فأجاب
«بين اتباع آية الله الخميني من ناحية واتباع آية الله
طلقاني من الناحية الأخرى » . ولقد قلت ،
« سوف ندع الحرب الأهلية تبتدىء ثم سوف
نرى » . ولقد تمت تسوية الامر بأسلوب سلمي
للغاية في يومين أو ثلاثة ، وخاب أملهم تماما .

وعندما ننظر الى التقارير التي تشير الى المتاعب
والقلق ، وهي ما يطلقون عليه فقدان السلطة
والفوضى ، فانه يجب ألا نستخف بأمر المشاكل في
ايران ، باعتبارها شيئا طبيعيا وحتميا ولكننا ايضا
يجب الا نضطرب للغاية ونعتقد أن كل شيء في
طريقة الى الانهيار وانني أجده من المضحك بصفة
خاصة ان الصحافة الامريكية دائما تتحدث عن
فقدان الحكومة والفوضى — في دولة لا تستطيع
السير في طرقاتها الرئيسية في العاصمة دون ان تواجه
خطر المهاجمة من الخلف ورغم انه لم يكن ثمة ثورة
أو أي شيء شبيه بذلك في الولايات المتحدة ، الا
انها غير قادرة على توفير الامن المدني في الطرقات في
عاصمتها . انني لا اعتقد انهم في وضع يمكنهم من
الحديث عن فقدان الحكومة أو الفوضى .

الدكتور سلمان : لقد اهتممت بملاحظتك أنه قد
اطلق على الدكتور شريعتي وصف « سني » غير
معلن ، أو وهابي غير معلن ولكن في الحقيقة يبدو
من تفسيره لمذهب التوحيد كما لو كان يوحي بأنه
صوفي غير معلن أنني أجد من الصعب أن أميز آراءه
عن الآراء الصوفية التقليدية .

البروفيسور ألجار : إنني أميل الى الموافقة وأعتقد أن
قوة الدكتور شريعتي الرئيسية تكمن في تفسيره لعلم
الاجتماع . وعندما يتعلق الأمر بالمسائل الغيبية ،
فإنني أعتقد أنه كان ذا إدراك أضعف . ونظرا لأنه لم

يوضح تماما فهمه للآراء الصوفية ، فإن من الصعب أن ندرك أين يقع الاختلاف بين فهمه الشخصي للتوحيد وبين الفكر الصوفي .

وأيضا ، من خلال الكثير من أعماله ، فانه يبدو من الواضح أنه يفهم الصوفيه على أنها مرادفة للحلاج ، وأن الحلاج يعد الممثل النموذجي للتقاليد الصوفية . وكون الدكتور شريعتي يعتبره كذلك انما يرجع كما اعتقد الى تأثير البروفيسور لويس ما سينيون عليه حيث كان له اتصال شخصي روحي مع الحلاج لأسباب خاصة به ، وحاول وضعه في المركز

الرفيع كالممثل النموذجي للروحانية الاسلامية ، بينما هو في الحقيقة لم يكن كذلك .

وعندما نقوم بتقييم أعمال الدكتور شريعتي فهناك شيئان نستطيع قولهما . أولا ، انه قد استشهد في سن مبكرة للغاية ، قبل ان تتاح له الفرصة ان يستكمل مهمة تكوين مدرسة ناضجة ومتماسكة للفكر . ثانيا ، ان الاعمال التي بقيت منه ، مع قليل من الاستثناءات ، هي نصوص المحاضرات المدونة . فإنه لم يكن لديه الفراغ ليمارس الكتابة ويفكر بدقة في كل كلمة يضعها على الورق ولكن المسألة هي مسألة محاضرات ، تم تسجيلها ونسخها وطبعها ، في معظم الحالات بدون ان تتاح له الفرصة حتى أن يراجعها أو يصحح تجاربها الطباعية . ولذلك فهناك تفاوت في الجودة ، بين الكثير من النصوص المنشورة ، التي تتصف بها جميع المحاضرات — بما في ذلك المحاضرة التي تم إلقاؤها اليوم .

وهنا شيء نادر في العالم الاسلامي فهنا ذهن نشط لم يرعبه الغرب في أي من أبعاده حتى يلجأ الى المجادلة العنيفة والدفاع . فلقد كان منشغلا في البحث وإعادة اكتشاف وصياغة تقاليد معينة ان العلماء بالرغم من أهميتهم التي كررتها قد فشلوا في ذلك لعل ذلك لم يكن هدفهم ولقد نجح الدكتور شريعتي في تحقيق شيء لم ينجحوا هم فيه . انه ليس من الكافي اصدار الفعاوي التي تؤدي الى العودة بالاسلام جيلا الى الوراء .

ماذا كان الفارق بين ١٩٦٣ وبين الثورة ؟ مالذي حدث في تلك الخمسة عشر عاما ؟ ماالذي جعل الشاه يرحل سريعا في حين استطاع ان يمحق الثورة في ١٩٦٣؟ مالذي أجبره على مغادرة البلاد في ١٩٧٨ ؟ لقد كان السبب في ذلك أنه كان ثمة عمليات معينة تمت داخل ايران خلال تلك السنوات وأكملت النشاط المستمر لآية الله الخميني خارج البلاد .

ويبدو لي ان أهم عامل في تلك العملية من الاعداد للثورة كان هو أعمال الدكتور شريعتي وأياًما يكون رأي الانسان بالنسبة لتلك العبارة ام ذلك المذهب للدكتور شريعاتي ، فإن انجازه الذي لا نستطيع إنكاره هو أنه أعاد جزءا كبيرا من الجيل المنعزل من الطبقة المتوسطة الى التعرف على الاسلام. ولعل فهمهم للاسلام يحتاج الى بعض التهذيب وفي بعض الحالات للتصحيح ولكن الالتزام مازال موجودا . وفي كثير من الحالات يعد هو العمل المنفرد للدكتور شريعتي وذلك انجاز لا يستطيع اي اختلاف في الرأي ان يمحيه .

إقبال عصرية : لقد قلت انك يجب ان تأسر أسلحة الأعداء ثم تقاتلهم به . ان ذلك هو مافعله علي شريعتي بالتحديد عندما أنتقل الى فرنسا ، بمقتضى تكوينه جماعة الاشتراكيين المثقفين وانه مما يحيرني أن يبتدع شخص مثله مثل ذلك التعبير . من الذي تم

استغلاله يمقتضى ذلك التعبير في رأيك؟ أهم الأشخاص الذين يخشون الله أم الاشتراكيون ؟ ألم يكن في البداية متأثرا أكثر بالاشتراكية ، ثم بمقتضى تحوله الى التقوى أصبحت الجماعة حركة تحررية ؟

البروفيسور ألجار : إنني اعتقد أنك أسأت فهم ما ذكرته .

أولا : ان تلك الحركة لم تكن من ابتداعه . لقد كان عضواً بها في ايران قبل ان يتوجه الى باريس للدراسة . وان كلا من الحركة أو التعبير لم يكونا من ابتداعه لقد كان مجرد عضو مثله مثل عدد كبير من الاشخاص الآخرين .

أما بالنسبة لمسألة الاشتراكية الاسلامية التي ملأ الكثير من الصفحات بها وسكب كثيرا من الحبر من أجلها فإنه يعد بالطبع أمرا مثيرا للاعتراض أن نتحد الاشتراكية أساسا للاسلام باعتبارها صفة يتصف بها . وليس ثمة شك في ذلك ولكن هناك عدد من الاشياء يجب ذكرها .

أولا ، لقد كان هناك تيار في العالم العربي في وقت معين بالنسبة لتلك الافكار ، وليس فقط من ناحية النظام الناصري في مصر . فلقد كان هناك أيضا مصطفى السباعي في سوريا الذي كتب كتابا تحت عنوان **اشتراكية الاسلام** ، الذي نتج عنه صدى وتأثير واسع . وثمة ظاهرة طبيعية انسانية بسيطة هي انه اينما يكون عدو عدوك فسوف تعتبره صديقك . ولذلك ، فإنه بمقتضى ادراك هذا العداء بين العديد من الأنظمة العربية ، خاصة مصر والشاه ، فإن عددا من الايرانيين قد مالوا الى النظر ببعض الاستحسان للانجازات الفكرية في العالم العربي بما في ذلك مصر . وإنني اعتقد ان ذلك ينطبق على مصدر ذلك الاهتمام الجزئي العابر ، بفكرة الاشتراكية .

وبالنظر الى اعمال الدكتور شريعتي بما في ذلك المقالة النقدية عن الماركسية ، التي هي على وشك النشر بواسطة دار نشر « ميزان » سوف نرى منه دحضا واضحا للاشتراكية . وان الامر لم يكن انه كان في وقت ما اشتراكيا ثم اصبح مسلما او حاول تحقيق خليط غير متماسك من الاثنين ان الأمر لم يكن كذلك .

ومن الحقيقي ان لدينا مذهبا من الاشتراكية الاسلامية تم تكوينه وتم انتقاده ولكن من الناحية الاخرى فاننا ندين بممارسة الرأسمالية الاسلامية . ولم يقم اي شخص بتكوين نظريتها ولكن حقيقتها البشعة لا تزال موجودة وانني لا أعلم اذا كان اي من علمائنا قد اصدر فتاوى ضد الرأسمالية الاسلامية بالرغم من انها تمثل حقيقة في العالم الاسلامي ابشع كثيرا مما يسمى بالاشتراكية الاسلامية .

يحيى الساعي : اذا رجعنا لدور الدكتور شريعتي خلال الفترة التكوينية للثورة ، يبدو لي طبقا لمناقشتنا السابقة ، ان هناك موقفا معينا ضد رجال الدين إن لم يكن ضد العلماء في كتاباته . ويبدو لي ان ذلك كان يكمن في ذهن مطهري ، باعتبار انه يعد واحدا من افضل الفلاسفة الذين ظهروا في ايران المعاصرة عندما عارض الاساس الفلسفي لأعمال الدكتور شريعتي . وفي الحقيقة منذ حوالي خمس سنوات عندما كنت أفكر مليا في الوضع في ايران ، بدا لي أن أعمال الدكتور شريعتي قد كونت اساسا من ناحية ، من اجل تنبيه المفكرين للاسلام ، ولكنها ايضا من الناحية الاخرى قد عملت على حث انتباههم إلى أن ذلك كان هو الخطر الذي وقع فيه اشخاص مثل مهدي بازرجان وشريعتي الى حد كبير .

البروفيسور ألجار : أعتقد ان من المغالاة في التبسيط والاجحاف بالفقيد الدكتور شريعتي أن نضعه ضد رجال الدين أو ضد العماء بتلك الكيفية . لقد انتقد اتجاهات معينة للمؤسسة الدينية التقليدية في إيران ، وإنني أجد أن الاغلبية الساحقة لتلك الانتقادات تعد مقبولة تماما .

ولكن القول أنه يعارض مؤسسة العلماء بتلك الكيفية موضوع مختلف ولا أعتقد أن ذلك يمكن إثباته من أعماله. وفي الحقيقة أنه قد وضع تمييزا واضحا بين العالم الحقيقي وبين الشخص الذي يسميه أنه مجرد (معمم) اي الشخص الذي يرتدي العمامة والعباءة بدون ان يكون لديه بالضرورة المعرفة والالتزام الديني الملائمان ولكنه أوضح تماما أنه يدين لما خشى مطهّري حدوثه وهو إن الناس تحت تأثير شريعتي لن يكونوا طيعين تحت قيادة العلماء ، فإني لا أعلم ، ولكن ما حدث لم يكن كذلك بالطبع . فعلى العكس ، كا ذكرت من قبل كان الناس على استعداد للمشاركة في الثورة تحت قيادة الامام الخميني الى حد كبير نتيجة لتأثير الدكتور شريعتي بالنسبة لهم. وثمة مشاكل بالنسبة لتلك العلاقة كا اشار الأخ الآخر . فليس ثمة انسجام تام فاننا لا نجد تناغما تاما بين العلماء وبين تأثير الدكتور شريعتي ولكنهما بشكل عام قد اكمل كل منهما الآخر .

ونظرا لأنه كان ثمة مشكلة فان اعداء الثورة الأجانب ــ الولايات المتحدة بصفة أساسية ــ حاولوا تضخيم ذلك وخلق مشكلة حقيقية ، عن طريق تكوين معسكر لما يسمونه أتباع شريعتي او الشريعتيين كا يسمونهم من ناحية ، والخومينيين من الناحية الأخرى . ان تلك التعبيرات تستخدم بالفعل في الصحافة الامريكية . ولكن اي شخص لديه اقل معرفة بالشباب الايراني ، سواء داخل أم خارج البلاد ، الذين يكوّنون احدى العناصر الرئيسية للثورة ، يعرف انهم في نفس الوقت اتباع الامام خوميني وطلبة متحمسون للدكتور شريعتي وليس ثمة تناقض. ومن الناحية الفلسفية ، والثقافية البحتة ، ثمة مشاكل وتناقضات ولكن عندما تأتي الى التأثير السياسي الاجتماعي فانني استطيع القول انه ليس ثمة مشاكل رئيسية .

رئيس الجلسة : هل يمكنني تناول نقطة الاشتراكية الاسلامية والرأسمالية ؟ انبي اوافق تماما على انتقادك مع ذلك الاستثناء . إنني اعتقد أنه بالرغم من أن تعبير الرأسمالية الاسلامية لا يتم استخدامه ، فإن الكثير من مفاهيم الرأسمالية الاسلامية يأتي تحت إسم الاقتصاد الاسلامي. وثمة كتابات واسعة يطلق عليها اسم علم الاقتصاد الاسلامي وهناك عدد كبير من العلماء الاقتصاديين الاسلاميين حصلوا على تعليمهم في جامعات الشرق الاوسط ،وغيّروا اسمهم من المسلم الى الاسلامي . لقد تم تطوير واستخدام تلك الأنواع من علم دلالات الألفاظ وتطورها . وإن ذلك جميعه يعد داخل إطار الرأسمالية الاسلامية . وسوف أسير الى مرحلة أبعد وأقول الاستعمار الاسلامي أيضا وهو لم يُظهر الآن فقط. فقد تمت ممارسته وتأسيسه من قبل ومن ثم فاننا لسنا متخلفين عن الاشتراكيين .

البروفيسور أجار : إنني أوافق .

فريد شيال : ان ماحدث في العالم العربي هو أنه قبل ظهور كتاب مصطفى السباعي ، كان لدينا عمل سيد قطب في مصر ، يعالج نفس الموضوع . ولكنني هنا أجده شيئا مختلفا تماما ، ولا أعرف كيف يمكنك تقييمه . لقد كان كل من السباعي وسيد قطب بمثابة أشخاص ذوي خلفية دينية ، ثم اتجهوا الى تناول المسألة الاقتصادية ، وهكذا. في حين أن الدكتور شريعتي كان أقرب الى علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ثم اتجه الى المسائل الدينية . وكا ذكرت في مناقشتك فانه ليس من المقبول أن نتخذ الاشتراكية كأساس ثم نحاول ملاءمة الاسلام معها . ولكن العكس يعد مقبولا أي أن يكون الاسلام هو الأساس ثم نتناول بعد ذلك أي وضع حديث ونحن نستطيع ان نشتق الأشياء منه حتى تكون المشتقات دائما قائمة على أسس معينه مقبولة لدى المسلمين .

أي أسلوب تقترح إتباعه — ان نبتديء بالقرآن والسنة ثم نتناول المواضيع الأخرى بعد ذلك ، أو أن نبتديء بصفة أساسية بما يسمى بالعلوم الدنيوية ومن ثم لا نكون في حاجة الى أن نتوغل بعمق في المصادر الحقيقية ؟

البروفيسور ألجار : اننا لنجحف الدكتور شريعتي حقه اذا افترضنا انه قد ابتدأ من خلفية غير دينية ثم شرع في دراسة القرآن الى آخره . ان الامر لم يكن كذلك . فلقد نشأ في بيئة اسلامية تماما ، وكان والده ،وهو أحد علماء مشهد ، هو صاحب التأثير التكويني المبكر على حياته . ان المسألة ليست انه قد حصل على المعرفة الاسلامية فيما بعد بعد دا أصل غربي . آمل أنني لم أعط ذلك الانطباع ، وقبل وفاته كان لديه الكثير من العمل حتى يقيم التوافق بين هذين العنصرين وهو لم يُعط الفرصة لاستكمال عمله .

ولم يكن الأمر مجرد انه يأخذ المفاهيم الغربية بأسلوب ميكانيكي ثم يحاول اضفاء الصفات الاسلامية عليها وإن أي قراءة لأعماله سوف تظهر لنا أنه على العكس ، قد استوعب تماما الفلسفة الغربية ، وعلم الاجتماع والفكر — ولا أعني بذلك أنه عرف ، بل أنه فهم روحها الداخلية ولذلك السبب بالتحديد استطاع انتقادها بأسلوب أكثر فعالية من جميع الكتاب المسلمين الآخرين الذين كتبوا من اجل دحض الماركسية فقالوا :« لقد كان ابو ماركس قبل كل شيء يهوديا . لقد عارض الملكية الخاصة . وأراد إلغاء العائلة . ولم يكن يؤمن بالله » ان ذلك لا يعد أسلوبا مقنعا للغاية لدحض الماركسية ، لأن معظم النقاد المسلمين الآخرين ليسوا على معرفة أو إدراك حقيقي بالنسبة للموضوع في المرتبة الأولى ، في حين ان الامر لم يكن كذلك بالنسبة لشريعتي لقد استوعب تلك الموضوعات تماما ثم تحول الى دحضها عد تكن تلك الموضوعات ترعبه .

إن كثيرا من الأشخاص في أعمالهم الاسلامية ، الذين يستمرون في الكتابة عن اخطار الماركسية قد أثارت الماركسية رعبهم لأنهم لايعلمون ماهيتها في المرتبة الأولى . ولكن شريعتي عرف ما هي ولم يخشها . وينطبق ذلك على الفكر العربي كله ولم يكن بمثابة شخص رغب في الربط الميكانيكي بين شيء من الاسلام وشيء من الغرب . لقد كان شخصيا يهتم بالأشياء الأكثر عمقا .

لقد ترددت دائما في التحدث عن اقبال امام مستمعين يضمون هنودا أو باكستانيين ، ولكنني اعتقد انه عندما يأتي اليوم وتصبح كمية كافية من أعمال شريعتي متاحة باللغة الانجليزية وعندما نقارن كتاباته على سبيل المثال مع محاضرات إقبال حول اعادة بناء الفكر الديني في الاسلام سوف يظهر لنا أن شريعتي كان اكثر عمقا .

وسوف أتحول الى سؤالك العام — هل يجب أن نتناول القرآن أولا أم العلوم الاجتماعية الحديثة ؟ إنهما مرة أخرى إحدى تلك التشعبات الثنائية الزائفة فليس ثمة برنامج موضوع أن نقرأ القرآن والسنة أولا ثم عند نقطة معينة نضعهما جانبا ونتناول كتبا عن علم الاقتصاد . ان كل شيء يسير سويا .

وثمة عنصر ثالث يعد أكثر أهمية : وهو الدخول الفعلي في نوع من النضال . وإلا فإنه يصبح مجرد ممارسة اكاديمية ليست بذات قيمة لأي شخص . ومرة اخرى ، مع المخاطرة بجرح شعور الهنود والباكستانيين . لماذا توجد هالة غير واقعية بالنسبة لكثير من أعمال المودودي ؟ ان ذلك يرجع الى أن هذه الاعمال تعد في اكملها أعمالا عقلية . إنها لم تكتب في مجرى نضال ثوري . إنها أعمال نظرية تلقمها للشعب وتقول « تعالوا وخذوها . اتبعوا هذا البرنامج وسوف يكون كل شيء على ما يرام » .

إن هذه الأفكار لا تنسجم مع واقع الحياة في النضال الثوري ، الذي يعد سمة من السمات المميزة لأعمال شريعتي. ففيها نجد نوعا من النشاط الذي

ينبع من الالتزام الحي وليس مجرد الممارسة الفكرية .

رئيس الجلسة : هل ذكرت أن الدكتور شريعتي قد ترجم من أعمال فرانزفانون ؟

البروفيسور أجار : نعم

رئيس الجلسة : إنني أجده من الصعب أن أقبل فكرة ان الوسط الفكري الايراني قد كان في حاجة الى افكار — فرانزفانون ومدرسته حتى يستطيع فهم الوضع الايراني ، أو انه كان في حاجة الى استنتاجات العالم الثالث حتى يستطيع فهم النظام الاستعماري . ألم يكن من الممكن ان يتم ذلك بالاستعانة بالفكر الاسلامي ومصادره فقط ، بدلا من الاتجاه الى فرانزفانون وغيره ؟

البروفيسور أجار : انني لم أعن بأن فرانزفانون قد اتخذه الدكتور شريعتي أكثر من أي كاتب آخر وأدمجه كلية في أي نظام فكري . لقد كنت أعني فقط أن فرانزفانون كان واحدا من بين التأثيرات الفكرية على شريعتي في وقت معين في حياته .

ونحن يجب ألا ندعي أن لدينا احتكارا لجميع الأشياء في العالم المسلم . ولو كان لدينا احتكار لكل ما نحن في حاجة إليه للحياة الناجحة في العالم المعاصر ، لما وجد العالم المسلم نفسه في الحالة التي هو عليها الآن . فليس من الكافي أن نستمر في تكرير كلمات (القرآن ، السنة ، القرآن ، السنة ...) وكأنها بمثابة شعار وننسى كل شيء آخر . إننا بالطبع نقرأ القرآن والسنة ، ذلك هو أساسنا وإنه بالتحديد بسبب اننا نفعل ذلك ، فاننا يجب ان نقوم على اساس كل من القرآن والسنة ، بفحص ما نجده متاحا أمامنا غير ذلك في الحياة ، وما يقوله الأناس الآخرون .

وفي حالة شريعتي فإن ما اشتقه من أعمال فانون ولعله نقله الى فكره الخاص كان هو فكرة العزلة ، أي فكرة العزلة الحضارية السيكلوجية والضرر الذي أدى اليه الاستعمار . وإنني لا أرى أين تكمن المشكلة هناك . فإذا كان لم يكتب اي مسلم عن الموضوع ، لماذا نستبعد فرانزفانون ؟! لأنه لم يكن مسلما ؟ فاذا كان لديه شيء هام يقال ، فلماذا لا نضمه في اعتبارنا ونقوم بالاستنتاجات الضرورية ؟

رئيس الجلسة : بالنسبة للمؤلفات الأدبية للجماعات الاسلامية انا لا اعتقد في الحقيقة انها جميعها تعد نظرية. إنني اعتقد أنها قد تأثرت كثيرا بالأدب الغربي اثر ظهور ما يسمى بالغرب الديمقراطي والغرب الاستشاري ، ومن ثم حاولت قول أن المدنية الغربية تعد في الحقيقة تفرعا من المحور الاسلامي الأصلي في صورة عصرية ان ذلك يعد اتجاها رئيسيا للفكر بين المسلمين وان السير سيد أحمد خان من بين آخرين قد فسر تلك الأفكار . وإنني أشعر أن المودودي يعد شخصية ملائمة بالنسبة لتطور الفكر عن الدين . وبالرغم من انه لم يَبْدُ مدافعا ، فإنني أعتقد انه قد كان كذلك بل انه كان مدافعا رئيسيا .

إن مؤلفاته الأدبية تعد ملائمة وحديثة للغاية وليست نظرية بحته أو ذات طراز بائد.

البروفيسور أجار : عندما إستخدمت كلمة — (نظرية) فإنني لم اعن انها كانت خالية تماما من أي أثر من البيئة الحالية . وانني اعني ان ذلك ليس نتيجة معركة ثورية واقعية من اجل تحقيق الاسلام . إن ما تقوله حقيقة إن أعمال المودوي أيا كانت ميزتها — وانني لا أعني انها بدون اي ميزة على الاطلاق — تدخل في اطار تقليد معين ، يمكن تصنيفه بأنه مدافع عن الدين وان واحدا من اكثر الكتب التي قرأتها والتي تمثل اتجاه عدم تحديد النسل في الاسلام هو من تأليف مودودي حيث فشل في ادراك القضية الحقيقية التي تعد اساسا للمناقشة عن تحديد النسل — وهي ضرورة الحد من عدد السكان وغير ذلك . ولعلها قضية زائفة ولكن اذا كان الأمر كذلك فإن ذلك الزيف يحتاج الى تفسير . ولكنه يفعل ذلك وبدلا من ذلك فقد ركز بطريقة بحـ

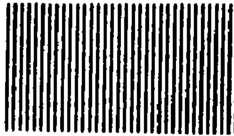
على النتائج الأخلاقية الرهيبة اذا أصبحت احدى وسائل منع العمل متاحة بحرية . وفي ذلك الكتاب قد اهتم بصفة اكبر بانتقاد مارأى انه الحقيقة الاجتماعية للعالم الغربي بدلا من انكاباته على مشاكل العالم الاسلامي . ومن ثم فهو قد صنّف عن حق باعتباره مدافعا .

سؤال : إن واحدا من الشعارات الأخيرة لشريعتي كان « الاشتراكية ، والتصوف ، والحرية » ولقد عيره أخيرا الى « المساواة والصوفية » ما هو تعليقكم ؟

البروفيسور ألجار : أولا ، يجب ان ارى الدليل على ان الامر كان كذلك ان هذه هي المرة الأولى التي اسمع فيها هذه المقولة. ان دحضه للاشتراكية متضمن في كتاب **ايرفان براباني ازادي** ، الذي يحتوي على مقالة انتقادية شاملة ليس فقط عن الماركسية ولكن عن الاشتراكية الغربية — والديمقراطية الاجتماعية . وانني لا أعتقد انه استخدم كلمات ' الاشتراكي ' و ' الاشتراكية ' بدلا من ' المساواة ' في عنوان الكتاب ، فإنها لا تعني بالضرورة ، بقدر ما أستطيع أن أرى من قراءة ذلك الكتاب ، أنه قد اعتنق الاشتراكية لأنه في ذلك الكتاب قد انتقد من بين أشياء أخرى ، التأكيد المفرط الذي وضع في فترات مختلفة ومجتمعات مختلفة لكل من تلك العناصر الثلاثة .

وقد قال أن كلا منها بإدراكها إدراكا صحيحا ، تستجيب إلى حاجة بشرية حقيقية ولكن يجب الحفاظ على توازنها ، وذلك ما يفعله الاسلام . وهو قد انتقد عديدا من المدارس الفكرية بسبب فشلها بالتحديد في فعل ذلك وبسبب اعطائها تأكيداً مغالي فيه لواحدة من تلك العناصر الثلاثة .

ان لدي عديدا من التحفظات على الكثير من أفكار الدكتور شريعاتي وان احداها تشتق من حقيقة أنني سنيّ ، في حين أنه كان من الشيعة ويشتق البعض الآخر من موضوعات أخرى ليس لها صلة بمسألة السنة والشيعة . ولكنني أجد أن قراءة أعماله أكثر فائدة من أي كاتب مسلم معاصر آخر ، لأنه يقول « لقد جئت لاقلاق الساكن » إن العالم المسلم نصف نائم ويجب ان نكون شاكرين إن الناس في ايران قد استيقظوا ولا يستطيع أي شخص أن ينكر ذلك سواء كان يعتقد انه على صواب ام على خطأ ، ان واحدا من عوامل تلك اليقظة كان هو الدكتور علي شريعتي ، رحمه الله .





الحركة الأسلامية فى الغرب

تأملات حول بعض النتائج

خرم جاه مراد
المدير العام
THE ISLAMIC FOUNDATION (U.K.)

مترجم عن الإنجليزية

مقدمـــة

أن أفكر تفكيراً منفرداً وشخصياً في محاولة لإيجاد وسيلة مستقلة لا تهدم ما سبقها من الإنجازات بقدر المستطاع، وتستلهم ما ورد في القرآن الكريم وسنن الأنبياء جميعاً ولا سيما خاتمهم (صلى الله وسلم عليهم أجمعين)، ومع ذلك أن أبقى داخل هذا الإطار.. تلكم كانت الأهداف التي سعيت إلى تحقيقها طوال حياتي وقضيت في هذا الأمر ساعات طويلة لا حصر لها من عمري القصير.

وبالرغم من ذلك فقلما أتيحت لي — إلا فيما ندر — فرصة أو قل إمكانية تسجيل أفكاري هذه كتابة.

ومع ذلك فلقد أجبرتني ظروف معينة في أعقاب وصولي إلى المملكة المتحدة عام ١٩٧٧ أن أكتب بحثاً مقتضباً يتناول بعض الآثار التي تواجه قطاعات محددة من الحركة الإسلامية هنا.

ولكني بعد إتمام هذا البحث وضح لي أن معالجته كان من الممكن أن تنسحب إلى الغرب بأكمله وربما إلى أبعد من هذا النطاق (كما قد يقرني على ذلك الكثير من القراء).

ونوقش هذا البحث فيما بعد في مساحات عدة واطلع عليه الكثيرون وأبدى لي نفر من الأصدقاء رأيهم في وجوب توسيع رقعة تداوله.. ولكني ترددت كثيراً إذ أنني كلما أعدت قراءة المسودة أحسست

بأنه بحث غير واف ولا يلم إلماماً كافياً بكل جوانب الموضوع .. فعلة البحث التحليلي تكمن في أنه في كل مرة تعاد قراءته يشعر المرء بالحاجة إلى إضافة الجديد إليه أو صياغته صياغة مختلفة .. وهكذا دواليك دون أن يكون لهذا التردد نهاية .

لذلك فإنني أشعر بعد انقضاء ثلاث سنوات والعديد من المراجعات أن نشر إحدى النسخ لن يكون عملاً مجافياً للمكان أو الزمان .

ذلك أنني — وأنا أطالع المسودة النهائية — اضطررت إلى ممارسة ضبط النفس بكل شدة حتى لا أعيد صياغة بعض الأجزاء بالكامل أو إضافة أجزاء أخرى إليها .. ولكن كنت موقناً أنني لو فعلت هذا لما رأى هذا البحث النور في يوم من الأيام .

ذلك بالأقل يفسر لي أكثر مما يفسر للقارىء إحساسي بعجزي وإخفاقي في التعبير عن أشياء كثيرة بصورة أفصح وأوضح .

وإذا دعت الحاجة إلى تدبير إعادة نشره فسأعيد مراجعته إن شاء الله .

أرجو أن تقرأ هذه المقدمة بإمعان شديد إذ أنها تعالج أموراً عديدة هامة لا أشعر بالحاجة إلى تكرار ذكرها في هذا المقام .. ولكن يجدر بي على الأقل أن أوضح أن هدفي الوحيد هو إثارة الرغبة في التفكير والبحث المتجدد وخلق تقاليد من المناقشات الصحية والأفكار المستقلة داخل الحركة الإسلامية .. فإذا نجحت هذه المحاولة ربما أمكن الاستزادة منها .. ذلك أن النتائج إجمالاً — سواء قبل الحركة الإسلامية أو في أعقابها — لا يمكن الاستمرار في تفاديها .

المدخل الأول

الحاجة والأهمية

خلال السنوات الأخيرة ظهرت الحركة الإسلامية سواء كفكرة أو كمضمون واحتلت مركزاً هاماً له دلالته بين مسلمي الغرب ، وشملت عدداً كبيراً من المؤسسات والجماعات والنشاطات الإسلامية في هذه البقعة من العالم دفع بها في الغالب هؤلاء الذين استهلوا إحدى الحركات الإسلامية في البلاد المسلمة .

وغني عن البيان أن نذكر أهمية نمو الإسلام في الغرب ليصبح حركة ذات قوة وبأس .. وهناك من المبررات الحتمية المقبولة لذلك :

فأولاً : الالتزامات المترتبة على المعيشة ضمن مجتمعات ذات أغلبية غير مسلمة .

ثانياً : الحاجة في توصيل الإسلام إلى الغرب .

ثالثاً : الاضطرار إلى إيجاد مجتمع دولي تسوده أفكار وقوى الغرب .

رابعاً : منطقية أسلوب وشكل العلاقات بين الغرب والإسلام .

خامساً : متطلبات النهضة الإسلامية في البلاد المسلمة .

وأخيراً : مستقبل تواجد المسلم في الغرب .

كل هذه العناصر تجعل من هذا الواجب ضرورة ملحة .

ومع هذا فالحركة الإسلامية في الغرب تواجه عدداً من النتائج الهامة من الناحيتين العملية والنظرية التي يجب تدبرها لإيجاد الحلول المناسبة لها ، وبذلك يتوفر أسلوب من التفاهم الصحيح والناجح والنشيط والمتطور .

ومع تزايد وانتشار المجتمعات والنشاط الإسلامي بدت الحاجة الملحة بالأقل إلى تدبير ومناقشة هذه المعطيات .

المدى

هذا البحث يعتبر خطوة متواضعة وصغيرة في هذا الاتجاه .. فهو محاولة لتقديم أفكاري فيما يتعلق بالنتائج الأساسية التي تواجه الحركة الإسلامية في الغرب والتي ترتبط بأهدافها وخططها وهيكلها .

لقد حاولت بادىء ذي بدء أن أضع تعريفاً للهيكل التاريخي والبيئي والفكري الذي يستوجب أن نجد في إطاره الردود المناسبة على التساؤلات المتعلقة بالنتائج القائمة .

وبعد ذلك حاولت أن أقدم بإيجاز الأسلوب الهام
ريف بالأهداف التي يتوجب على الحركة
لامية في الغرب أن تسعى إلى تحقيقها.. وأكثر
هذا أهمية أن تحدد الأولويات الخاصة بكل منها.

وفيما بعد ركزت على بعض المظاهر العريضة
ستراتيجية المناسبة التي تمكننا من تحديد هذه
داف.. وهذه بطبيعة الحال تشتمل على كل
البرمجة والخطة.

وأخيراً حاولت أن أحدد بعض العناصر الهامة
يب المظهري الذي يتيح لنا أن نتمشى مع
تراتيجية والأهداف المرجوة.

إن التروّ لا يمكنه أن يعفي من مسئولية التقصير
لتهور، وهو ما أبغي إنكاره، ولكنه قد يساعدني
تمادي سوء الفهم.

أولاً: بالنسبة لبحث من هذا النوع الذي
ت أن أجريه والذي وضعت له بكل حرية
ن التي أرتأيها لبعض التساؤلات المعقدة التي لا
ن توجد أو يدعي بوجود حلول قاطعة لها.

وفي مواقع أخرى أثيرت تساؤلات حتى وإن لم
لها ردود مناسبة.. وجل ما استطعت أن أقوم به
مجرد إيضاح للنتائج وإذا أمكن إيجاد التعريف
سب لها.. إذ أن التعريف بالحل هو بذاته — كما
— يعتبر إنجازاً هاماً يمكن أن يعاون معاونة
ة في إيجاد الحل المناسب لها.

وبالرغم من ذلك ففي كل مرة شعرت بأن لدي
ة أو مضمون أو اقتراح جديد أستطيع تقديمه
ي لم أتردد في أن أفعل ذلك.. فأنا لا أقع تحت
ور خاطىء يفرض عليّ أن أقطع بأن أي من
ه الحلول هو الحل الوحيد أو القاطع النهائي.

ثانياً: ان اهتمامي الأساسي عند كتابة هذا
حث انحصر في أن أفكر شخصياً تفكيراً محدداً
ستقلاً وأن أحفز غيري على أن ينحو منحاي..
نتائج التي يتوصل إليها أشخاص أو هيئات متنوعة
حة لتداولهم وتدارسهم قد تكون مختلفة كل
الاختلاف أو حتى ربما مناقضة لكثير مما سبق
واقترحته شخصياً.. ولكنني سأكون سعيداً أنني قد
كوفئت مكافأة سخية إذا تبينت أن بحثي قد مهد
الطريق لسلوك مسالك جديدة.

ثالثاً: إن استعراض كامل للحالة القائمة بالنسبة
للحركة الإسلامية في الغرب وإن كان أمراً هاماً
ومرغوباً فيه بحد ذاته — إلا أن القيام به متعذر في
نطاق هذا البحث.. ولكن بعض نواحيه الإيجابية
جديرة بأن تناقش وتقيّم تقييماً موضوعياً..
وبالمماثلة.. فإني قد أبدو منتقداً لبعض الأفكار
المتعلقة بصلب هذا البحث عند إرساء قواعد
الهيكل الذي يبين الدور الذي تقوم به الحركة
الإسلامية في الغرب.. ولكني أرفض أي ادعاء ربما
استُنتج من هذا النقد بأنني لا أحترم أو أهدم
الأفكار القديمة دون أن أكون قد توصلت إلى قاعدة
لبناء أفكار أخرى أكثر جدة.

رابعاً: إن معالجتي للبحث أساسها اعتقادي
بأن لا شيء يستند إلى غير ما ورد صراحة في القرآن
الكريم والسنة النبوية يعتبر مقدساً تقديساً يمنع إعادة
دراسته أو بحثه أو تعديله أو استبعاده كلية إذا اتضح
ما يستوجب ذلك.. كما أعتقد أنه لا يوجد ما يمكن
تسميته بالنموذج الصحيح الأمثل لأي حركة إسلامية
تحت كل الظروف المتغيرة. قد تكون هناك وسائل
عديدة «صحيحة» لإدارة حركة إسلامية داخل
إطار المصدر «الصحيح» الوحيد للإرشاد وهو الله
سبحانه ورسوله ﷺ.

خامساً: يتعلق بحثي أساساً بالغرب.. وقد ضربت
أمثلة محددة تتعلق بالفكرة السائدة في بريطانيا..
ولكني أعتقد أن بعض النقاط التي أثرتها قد تكون
لها أهمية متكافئة مع بعض نظريات أخرى حيث
توجد حركات إسلامية بصورة أو بأخرى.. وإني
لأدعو الجميع أن يتأملوا ما قلت إذا وجدوا لذلك
فائدة.

سادساً: إن تعريفي للأهداف قد لا يختلف كثيراً عما يردده أي ملتحق بالحركة الإسلامية.. ولكن ما أظنه هاماً هو: أولاً — ترتيب الأسبقية التي وضعتها وتأكيدي على احترامهافعلاً وعملاً.. وثانياً — محاولتي اقتفاء أثر الإدراك الخلفي للأهداف والتأكيد على ضرورة وضع هيكل جديد لتفسير وتحديد مكان هذه الأهداف وفقاً لمفهوم غربي يختلف تماماً عن المفهوم المتأصل حالياً لدى الأغلبية المسلمة.

ومع ذلك فقد أحجمت — قاصداً — عن التصريح بأي فكرة جديدة نظرية كانت أم عقائدية لأن ذلك عسير في هذا البحث ومضيع للهدف الحقيقي منه.

ولكني بالرغم من ذلك قد تركت بعض التلميحات في أماكن مختلفة قد تكون في ظروف أخرى أساساً للبدء في مناظرات ربما خلقت مجالاً لأفكار ونظريات نحن في أمس الحاجة إليها.

توقعــات

لن أحاول في هذا المقام — كما سبق أن ذكرت — الدخول في أي نقاش يتعلق بمضمون هيكل جديد للحركة الإسلامية في الغرب... ومع ذلك فقد يبدو من الواجب أن أفسر بعض الأفكار الهامة القائمة حالياً وبيان التوقعات التاريخية والبيئية التي ترتبط بالنتائج المعنية.

ماهية الحركة الإسلامية:

ما هو المفهوم من عبارة حركة إسلامية؟.. قد يكون هذا التساؤل أهم ما يجب الرد عليه بادىء ذي بدء إذ أن له تأثيراً كبيراً على مجموعة النتائج التي أود بحثها وتمحيصها.

عبارة الحركة الإسلامية انتشرت منذ فترة وجيزة خلال نصف القرن الماضي على وجه التقريب.. والبحث عن تعريف كلاسيكي أو متفق عليه قد لا يتيح لنا إيجاد جواب نهائي على هذا التساؤل.

ومع ذلك فاستعمالات هذه العبارة المضطردة سواء من الناحية النظرية أو العملية قد توحي بوجود بعض العناصر المشتركة التي يتعين أو يجدر التعبير عنها إذا ما فسرنا عبارة الحركة الإسلامية على أنها كفاح منظم لتغيير المجتمع الحالي إلى مجتمع إسلامي يرتكز على ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة.. وبهذا نجعل الإسلام — وهو مجموعة القواعد المنظمة للحياة بكاملها — قوة عليا ومسيطرة ولا سيما في أوساط المجتمعات السياسية.

فالعلماء والمفكرون في وقتنا هذا وكذلك الجماعات الإسلامية مثال الجماعة الإسلامية والإخوان المسلمون يعتبرون مسئولين في المرتبة الأولى عن انتشار استعمال هذا التعبير.. والنجاح الذي حققته الثورة الإسلامية في إيران مؤخراً جعلته أكثر تفهماً وإدراكاً.. وحتى المجتمعات غير المسلمة قد بدأت في استعماله بصورة أكثر تردداً.

ولذلك فالإدراك التام لعموم النظرية كما نعالجها نحن لا يمكن تحقيقه بعيداً عن مضمونها التاريخي.

ومع هذا ففكرة الحركة الإسلامية تدخل في صميم طبيعة الإسلام وفي أهدافه وتركيبه.

وبالفعل فحياة الرسول ﷺ بأكملها يمكن اعتبارها حركة إسلامية.. وليس من الضروري أن نناقش ذلك في هذا المقام ولكن العديد من الآيات القرآنية تؤيد ذلك وتوضحه كتلك التي توضح الفكرة والهدف من الجهاد:

(أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين • الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون • يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم) التوبة ١٩ — ٢١ (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون • يأيها الذين آمنوا هل

أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم) الصف ٩ ــ ١٠. (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) البقرة ٢١٦. (والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير) الأنفال ٧٣. وإقامة الدين... (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه) الشورى ١٣ شهادة الحق ــ (.... لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً...) القسط (العدالة) كن شاهداً بالعدل (يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا آعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون) المائدة ٨ كن مقيماً للعدل (يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً). النساء ١٣٥ ونرسل رسلنا وننزل الكتاب والميزان معهم ليحمي الناس بالعدل (لقد أرسلنا رسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون) الحديد ٢٦ كلمة الله ــ أن تكون كلمة الله هي العليا (وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم). التوبة ٤٠ سيطرة الإسلام ــ (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً) الفتح ٢٨.

من الواضح أن التركيز في داخل حركة إسلامية على العناصر الأربعة التالية وهي الخاصة: بالتغيير الكامل.. وبالسيطرة العليا للإسلام.. وبالمظاهر السياسية والاجتماعية.. وبالكفاح المنظم تعتبر صورة مستقلة متميزة عن غيرها للأنشطة الإسلامية.

هذا التركيز ولا سيما في المظاهر السياسية والاجتماعية وبالرغم من أنها تدخل في صميم ما ورد في القرآن الكريم والسُّنة الشريفة إلا أنها وإلى حد ما تعتبر رداً على بعض العوامل التاريخية والبيئية مثل الإهمال المستمر لفترة طويلة في التاريخ الإسلامي.. السيطرة على العالم الإسلامي بواسطة حضارة غير إسلامية في الماضي القريب وظهور هياكل لمنظمات تستعمل كأدوات قوية لتحقيق النشاطات الاجتماعية.

المعاني الضمنية للتعريف

سنقبل في الوقت الحالي هذا التعريف بما يلازمه من عناصر التركيز ولو أن السؤال يجب أن يطرح في ظروف مغايرة لمعرفة ما إذا كان كله مناسباً أم أن بعض التعديلات واجبة أو مسموح بها.. ولكننا سنبحث بعض المعاني الضمنية الهامة.

أولاً: قد يبدو التصور كما هو مبين فيما سبق إنما يعني أن الحركة الإسلامية يجب أن تتعلق بإقليم معين وتجتهد في تحقيق أهدافها داخل نطاقه.

ولكن هل يعني هذا أن أي منظمة ــ كي يصح أن يقال عنها أنها حركة إسلامية متعلقة بمنطقة معينة لا يمكنها بل لا يصح أن تعمل إلا في نطاق حدودها لتحقيق أهدافها؟ لا أظن ذلك.

ومع هذا فلقد يبدو من البديهات أن على الحركة كي تسمى إسلامية حقيقية داخل إقليم معين أن تجتهد في أن تجد لها جذوراً ثابتة سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة في وسط هؤلاء الذين لديهم السلطة والقدرة على تطوير السياسة الاجتماعية تطويراً تاماً وإلا لما كان هناك أي معنى للسعي وراء التغيير الشامل.

وفي مفهوم الغرب سأشير إليهم بعبارة «المحليين» بالمخالفة لمفهوم «النازحين» أو «المهاجرين» سواء كانوا من أهالي المنطقة أو الوافدين إليها.

ولكن للمسألة معان هامة بالنسبة للحركات القائمة من ناحية علاقتها بالوسط الذي تحيا فيه. وبالنسبة للبلاد الإسلامية.. هل يمكن لمنظمة تعمل في بلاد أياً كانت ألا تقوم بأي عمل ذي بال لتغييره ليصبح عالماً إسلامياً وأن تدعي أنها حقاً حركة إسلامية؟ أم هل يكفي أن تبقى معنية بطريقة التغيير في مجتمع ما نشأ فيه أفرادها دون إحداث أي تغيير؟

ستظل هذه النتائج موضع بحث ونقاش ودراسة إلى أن يتم الاهتداء إلى تكوين فكرة أكثر وضوحاً وجلاء.

ثانياً: هذا التكوين الفكري بطبيعته قد يبدو مانعاً للأخذ في اعتباره السياسة الاجتماعية (بصورة متيسرة) والبرامج الثقافية كهدفين أساسيين أو حتى مجرد صورة غالبة للنشاط سواء من الناحية النظرية أو العملية.

إن مراجعة وبحث التجارب السابقة ونشاطات الحركات في أماكن أخرى قد تبين لنا ذلك وتثبته.

مثل هذه البرامج لم تجد تقليدياً ضمن أسبقياتها واستراتيجياتها مكاناً حتى ولو من الناحية العلمية إن لم يكن من الناحية التعليمية.

الأوضاع القائمة للحركة في الغرب:

سنحاول الآن النظر إلى وضع الحركة الإسلامية كما هي في الغرب.. وسنحاول بيان الحدود المتغيرة للنموذج الحالي:

أولاً — كافة الأقطار والمنظمات والنشاطات التي تدخل ضمن نطاق الحركة الإسلامية في الغرب أياً كان مظهرها الخارجي أو مضمونها قد تم في الغالب تكوينها ونموها بواسطة هؤلاء المهاجرين الذين تحالفوا أو استوحوا الحركات الإسلامية من مختلف البلاد الإسلامية. وقد وفدوا إلى الغرب بوصفهم مهاجرين.

ثانياً: إن غالبية من يكوّنون القيادات وسائر أفراد الحركة في الغرب إذا أمعنّا النظر فيهم على ضوء ارتباطاتهم أو مواقفهم من الحركات الوطنية أو المحلية فإننا لا نراهم قد هاجروا بغرض إنشاء حركة في المكان الذي هاجروا إليه وإنما تم ذلك كنتيجة عرضية لوجودهم.. هذا الوجود الذي ظهر كنتيجة اقتصادية وثقافية وسياسية.. وليس هناك ثمة خطأ أساسي في الهجرة لأسباب اقتصادية أو ثقافية ولكن مع ذلك قد نحتاج إلى الاعتراف به كحقيقة تبرر توقعها وتقديرها.

ثالثاً: الأهداف والخطط والهيكل الخارجي للحركات الإسلامية في الغرب حالياً قد استُمدت في الغالب بكاملها من الحركات الوطنية أو المحلية إلا في حالة ما إذا كان الضغط الداخلي من القوة بحيث يوجب تعديلات طفيفة تتعلق بالمظهر الخارجي ولم يبد اهتماماً كافياً بالمتطلبات التي توجبها مواقف جديدة كل الجدة ولم يول اهتماماً للاختلافات بين الوطنيين والمحليين.

رابعاً: ان معظم الحركات تنحصر على وجه التقريب في الجماعات المهاجرة ولكل واحدة منها ما يخصها.. وسد احتياجاتها من الثقافة الدينية (ولو في نطاق ضيق ومحدود) والتعليمية قد أصبحت المهيمنة على جل تفكير الحركات واستحوزت على قسط كبير من دخلها

خامسا: وأما فيما يتعلق «بالوطنية أو المحلية» فالحركات ليس لها أصول فيما بينها تستوحى اشتراكها فيها أو مسئوليتها عنها.. فإذا نظرنا إليها من هذه الزاوية فإنها تبدو وكأنها زرعت فيها ونقلت إليها وليس كأنها نبتت منبتاً طبيعياً.. إن تأهلها ومسئوليتها تبدو وكأنها أمر بعيد المنال وحتى البرامج والنشاطات الطبيعية العادية للحركات الحالية ليست كلها مؤهلة لأن تصل إلى المحليات.

إني أرجو أن تكون المناقشات السابقة قد

أوصحت بعض الحقائق المتعلقة بالوضع الحالي للحركات الإسلامية وأن تكون قد أوضحت قواعد مستقبلية لمناقشة وتدارس النتائج المرحوة والأهداف والخطط والهياكل جميعها.. هذه الملاحظات يبدو أنها توحي ببعض الحقائق المبسطة ولكنها قد تكون عير مطمئنة إذا نظر إليها على ضوء التعريف الذي سبق لنا أن سقناه وليس هناك شك فيما قد يبدو حينئذ من انعدام الجدوى والفحوى.

غايات وأهداف

النتيجة الهامة الأولى التي أود أن ألفت النظر إليها هي التي تتعلق بالغايات والأهداف ولذلك فعلينا أن نقيّم ونتخير بادىء ذي بدء الغايات والأهداف التي نسعى أو ندعي أننا نسعى إلى تحقيق أي منها سواء بإعادة التعريف القديم أو بصياغة الجديد منها.. ومن الأمور الأكثر أهمية أن نضع الأسبقيات النسبية لكل الأهداف المختلطة.

لماذا يعاد التفكير في الأهداف:

قد يبدو الأمر للكثير من الناس وكأنه إعادة البحث فيما سبق واستقرت عليه النتائج.. وقد يتساءل البعض ويتشكك في جدوى هذا العمل.

ومن الجائز أن يذكر أن الحركة التي نحن جزء منها قد تحددت لها أهداف وغايات واضحة جلية.. وهناك بالإضافة إلى ذلك مجموعة من الأهداف المحددة التي وجهنا نحوها جل جهودنا حتى الآن.

ومع ذلك فهناك أسباب وجيهة تجعل من الأهمية القصوى أن نعيد النظر في النتيجة بأكملها:

أولاً: لكي ننمي حركة نشيطة صحية؛ يجب علينا أن نتأكد مما نريد أن نعمله ونحققه وأين نرغب أن نصل به.. ويجب علينا كذلك أن نكون متأكدين من أننا نقوم فعلاً بما يجب علينا أن نقوم به وأن نؤدي ما نود أن نؤديه.

ذلك لا يمكن اعتباره عملاً قد تم بصورة نهائية.. إذ يجب علينا أن نعيد النظر فيه بين الحين والحين.. وسنحتاج دائماً إلى فيصل للتفرقة في صورة نتائج وأهداف محددة بكل دقة لتعيننا على تقييم أعمالنا.

ثانيا: إن الهدف النهائي للحركة كما هو واضح من فكرتها ومضمونها هو دون شك محدد تحديداً دقيقاً.. ولكن الإشكال يكمن في كيفية التعريف به وإسناده إلى الظروف القائمة في الغرب.. وهذا هو ما بقي دون حل.. ذلك واضح تماماً من التناقض بين التصور والمبادىء التي ناقشناها فيما سبق.

ثالثاً: إذا استثنينا الهدف النهائي فستكون هناك دائماً حاجة مستمرة لإيجاد مجموعة أخرى من الأهداف قد تكون أدنى مرتبة من سابقاتها ولكن يجب السعي إلى تحقيقها وفقاً للأوضاع المحلية والمتطلبات العامة والأهداف قريبة المدى. وحتى بوصفها جزءاً من استراتيجية متكاملة للوصول إلى الهدف النهائي.. وتلك يتعين تحديدها وتعريفها وإعادة تقييمها بين الحين والحين.

رابعاً: هناك حاجة ملحة لوضع أسبقيات سليمة للأهداف المختلفة التي أمامنا.. هذه الأسبقيات ستكون لها آثار بعيدة وعميقة في مجال الحركات ومدى أبعاد نشاطاتها واستعمالات مواردها المتاحة.

خامساً: من المهم أن نبحث الحالة من ناحية تطابقها مع ما نقوم بتدريسه بوصفه هدفنا وما نفعله فعلاً.. ومن المسلّم به والواضح أن البرامج واستعمال الموارد في حركة ما يجب أن يعكس الأهداف بصورة عامة وترتيب أسبقياتها بصفة خاصة.. فإذا لم يتم ذلك فمعنى هذا أن البرامج إما تحتاج إلى إعادة صياغتها أو أنه يجب إعادة التعريف بها.

مصطلحات:

قد يكون من الأفيد في هذه المرحلة أن نقدم بعض التعريفات لمصطلحات نستعملها في نقاشنا.. ومع كونها تحكمية ومتداخلة الحدود أحياناً إلا أنها قد تساعد إلى حد ما في تخفيض عدد المتناقضات. وبذا تسهل مهمة التفكير في نطاق لغة متجانسة.

فكلمة مثالي ستستعمل في النهاية بمعنى صاحب المرتبة الأعلى الذي يجب على المنظمة أو الفرد أن يسعوا إليه بحيث يجب أن يقدم الدافع الأساسي والاتجاه العام الذي يسمح في نطاق كافة النشاطات أن يكون الروح والهدف المراد تحقيقه.. يجب أن يكون أهلاً لأن يبحث عنه دون انقطاع بالرغم من احتمال العثور عليه وتحقيقه من الخطوة الأولى.. وهكذا فإن الغاية أو المثل الأعلى يصح أيضاً تسميتها بالهدف النهائي.

هذا واضح في حالة الحركة الإسلامية عندما نبحث عن رضا الله بكل وضوح ولا سيما بالنسبة للفرد. وعند وضع الأساس لمجتمع (وليس لحكومة فقط) مثالي إسلامي ولا سيما فيما يتعلق الأمر بمنظمة.

فتستعمل كلمتا غاية وهدف للدلالة على ما يراد تحقيقه وبصورة أكثر دقة وربما أكثر تعبيراً... فالهدف يجب أن يفسر على اعتباره شيئاً ملموساً وبالتبعية في بعض الأحيان على اعتباره نقطة تنهي بعض المجموعات من الأنشطة.. وبالمقارنة فكلمة غاية يمكن استعمالها للدلالة على هدف أكثر عمومية بطبيعته ويجب أن يكون من الممكن تحقيقها دائماً وبصفة مستمرة في الوقت المناسب.

يمكن أن تكون الأهداف والغايات متكاملة في أكثر من ناحية وربما متداخلة وفقاً لطبيعتها وموضعها.. وللوصول إلى غاية محددة قد يستدعي الأمر العمل على الوصول إلى عدة أهداف.

المركز الحالي للهدف النهائي:

سنبحث أولاً في الموقف الحالي المتعلق بالهدف النهائي.. فكما ذكرنا فيما سبق.. إذا لم تُعد صياغة الفكرة المتعلقة بالهيكل فإن الهدف النهائي للحركة الإسلامية في الغرب ــ ولمجرد المناقشة الحالية ــ يجب أن يكون مجتمعاً يستند إلى القرآن الكريم والسُّنة كما هو مطروح في التعريف بجميع جوانبه وعناصره ومقوماته.

ولكن ما هو موقف الحركة في الغرب في علاقتها بهذا الهدف؟

ليس من العسير أن نتبين أن الرؤية العامة للتغيير الشامل وصدارة الإسلام قد أهملتا إلى حد ما الفكرة الشمولية المحلية. وإن لم يكن ذلك نظرياً فعلى الأقل بالنسبة لكل الأغراض العملية.. والأسباب ليست صعبة التبيان:

أولاً: فالمجال الذي يحيط به المنطقة حيث تعمل الحركة يعتبر خاضعاً تماماً للنظم غير الإسلامية سواء بالنسبة للثقافة أو الأفراد المقيمين به.. ويبدو أن الأمل ضعيف في تحقيق الهدف.

ثانياً: الأفراد الذين يديرون الحركة، والجماعات النازحة التي يعملون أساساً في نطاقها ليس لهم رقابة على النظم والطرق السياسية والاجتماعية. فهم ليسوا حتى مجرد جزء منها، وثقلهم في الوقت الحالي يجب أن يقدر بصفر.. وطبقاً لهذا فاحتمال تحقيق الهدف يمكن أن ينظر إليه ــ سواء اعترف بذلك أم لا ــ وكأنه مفقود وغير وارد أو على الأقل بعيد بعداً يجعله فاقد الأهمية أو الأثر.

مركز الحركات المحلية أو الوطنية:

من المهم في هذا المقام أن نبحث نواحي أخرى من موقف الحركات الإسلامية في الغرب بالنسبة للهدف النهائي الذي يتعلق بالدور الذي تقوم به في مواجهة الحركات المحلية.

إن تحليلاً دقيقاً لنشاطاتهم وأسبقياتهم قد يبين أن ترك «الهدف الأسمى» لم يكن في الحقيقة تركاً نهائياً ولكنه فقط ــ اتخذ مكاناً في مفهوم تطبيقاته على المحيط المحلي.

والحركات ولا سيما تلك التي بدأها الوافدون من
كستان ــ وهي تشعر بالحاجة إلى إيجاد مستوى
العمل ينتمي إلى الهدف الأسمى ــ قد وجدت
سها تتراجع إلى جماعاتها بنشاطاتها المتعلقة
حركات المحلية أو الوطنية.

ولقد توطدت روابط متينة بينهم.. ومساندة
احهم هي الآن أكثر الأهداف التي يجب السعي
تحقيقها.

يجب أن يكون لهذا الهدف صلاحية كبيرة
سقية عالية في مفهوم الخطة الشاملة.. ولكن يجب
عتراف بأن مساندة نشاط الحركة المحلية قد
تعمل في الواقع لسد الفراغ في الحركة الذي خلقه
« الهدف الأسمى » في المفهوم المحلي والحاجة إلى
اد نوع من أنواع الارتباط الوثيق والدائب معها..
ا الارتباط يصلح لإشباع الاستلهامات والمواقف
لأفكار التي يحتاج إليها العاملون ممن تكون
رفاتهم وردود أفعالهم بطبيعتها ترتبط بالمفهوم الذي
ضمنه التعريف الأصلي للحركة الإسلامية.

هل يجب علينا أن نحاول تغيير الموقف فيما يتعلق
لحركات الوطنية أو المحلية كما هي عليه الآن؟.. لا
ن ذلك ولو جزئياً.. ففصم عرى هذه الارتباطات
ا تعلق بها من نشاطات يعتبر أمراً غير طبيعي وغير
عي وضار.. فهذه الارتباطات توجد جذورها
طبيعية في التقدم التاريخي لكل من التنظيمات
لأفراد.

وفضلا عن ذلك ــ وعلى المستوى الدولي ــ
قوية الحركات المحلية أو الوطنية تعتبر جزءاً لا يتجزأ
ن التخطيط لعالمية الإسلام.. والحركة في الغرب لها
ور هام تقوم به في هذا المضمار الذي لا يجب
مانه.

هذه المعالجة ستستنفد الطاقات المختزنة من
واقف والمثل العليا لدى العاملين لدى الحركة.

ولكن إذا استعملنا الحركة المحلية أو الوطنية بوصفها
المحور الرئيسي للنشاطات والمصدر الوحيد لملء الفراغ
في هيكل الحركة الإسلامية وتعلقها بالمفهوم المحلي
فسيكون ذلك معطلاً للانتاج وربما ضاراً به على
المدى البعيد.. وبدون أن نضع لأنفسنا هدفاً نهائياً
يجعلنا نشعر بالحركة في المسرح المحلي لا يمكننا أن
نأمل في أن نحيا بنفس النشاط والحيوية والتوسع.

فإذا لم نفترض هذه الخاصية فلن نستطيع أن
نأمل مساندة الحركة المحلية أو الوطنية بصورة فعالة..
وفضلاً عن ذلك.. وتحت الضغوط التي تتولد عن
بعد الشقة التي تفصلنا عن عالمنا المحلي.. فالمشاكل
الناجمة عن البيئة المعادية هنا وتداخل الثقافات
الغربية ومرور الزمن قد يترتب على كل هذا انفصام
الحلقات التي تترابط في نقطة من النقاط مستقبلاً..
وسيترتب على ذلك أيضا حرماننا من أقل قدر من
الصبغة الثورية. وستتركنا نكمل مسيرتنا كمجرد
طائفة آلت على نفسها أن تسد الاحتياجات الدينية
والثقافية والتربوية للجماعة نفسها.

مراكز الأهداف الدينية والثقافية:

هل يستفاد مما سبق من الملاحظات أن الأهداف
الثقافية والتربوية بما في ذلك النشاطات والمرامي
جميعها غير هامة.. هذه نتيجة أخرى هامة يجب
علينا بحثها بعناية لنتبين أن مثل هذه النشاطات إنما
تكوّن جزءاً هاماً من البرامج في هذه الأيام.. لقد
حصلوا على مركز هام ضمن المستويات المتدرجة
الأهداف التي بها تقريباً ننسى الأهمية التي للحركة
المحلية أو الوطنية.. ولكن تعريف الحركة كما نراه يبدو
أنه ينكر عليهم مثل هذا المركز الهام.

أن نقول إنهم شيء غير هام يعتبر في حد ذاته قولا
غير صحيح وغريباً.. فمن البديهي أننا لن نستطيع
أن نأمل في إيجاد مركز حقيقي هنا أو مركز مساند
آخر خلفه إلا إذا أمكننا أن نحيا كمسلمين في هذه
البيئة.

إن ما نقوله أنه ناقص ليس هو الجهود المبذولة في الاستمرار ولكن وضعها في مجال مناسب بأن نعطيها الأسبقية اللازمة في تدرج الأهداف.

وسيكون الأمر مأساوياً إذا تحددت الحركات في مجرد ومعنوي ذي أهداف غاية في السلامة على حساب إهمال الأمور الدنيوية العادية للجماعات في المجال الذي تعمل في نطاقه.

وستكون النتيجة مأساوية كذلك إذا انحصرت المتطلبات السامية للثورة الإسلامية العالمية في مجرد الاستجابة للاحتياجات الدينية والثقافية.

هذه الاحتياجات كانت تقدم دائماً وبدرجات متفاوتة وبواسطة أشخاص مختلفين.. ولم تكن هناك حاجة إلى بعث حركة إسلامية لمجرد سد احتياجات الجماعة.

الأسبقية المطلقة لتغيير موضوعي شامل:

بالنظر إلى مواقف الإهمال السائدة فيما يتعلق بالهدف النهائي والمظاهر المتعلقة بها والتي ناقشناها فيما سبق.. فإن علينا أن نفكر ونحدد ما سيكون عليه الهدف النهائي الذي يتوجب أن نسعى إليه.. هل نحتاج إلى إهماله لصعوبة تحقيقه في المفهوم المحلي؟ هل سنعجز عن التمسك بالرؤية على ضوء مجال مختلف بواسطة التعبير عن هيكل ومخطط مغاير وربما أيضاً إعادة صياغة الهدف نفسه؟.

تلك التساؤلات نجب الرد عليها.

لو رجعنا إلى نقاش سابق فلست أتردد في تقديم اقتراح بالرغم من احتمال عدم تحققه.. مفاده: أن الحركة في الغرب يتعين عليها أن تؤكد مفهوم التغيير الشامل وسيادة الإسلام في المجتمعات الغربية بوصفه الهدف الأعلى ونعطي له أعلى الأسبقيات.. وهذه يجب ألا تكون مجرد إجراء نظري أو أيديولوجي وإنما كل من الأسبقية المطلقة والأخذ بها يجب أن تبدو بوضوح في التخطيط والبرمجة.

ومع ذلك.. ففي مواجهة الضغوط الشديدة التي ذكرناها فيما سبق والموجهة نحو القدرة التنفيذية الحالية.. وأيضاً بالنظر إلى الظواهر الجديدة والعديدة والعوامل التي نصادفها في المواقف الغربية يجب علينا أن نحاول إيجاد وسيلة لتنفيذ هيكل خارجي يختلف عن الذي نراه منفذاً في العالم الإسلامي.

أي شكل يجب أن يتخذه مثل هذا الهيكل؟.

مثل هذا الهيكل يجب أن يستند إلى الاعتراف بأن الهدف الأخير للحركة الإسلامية لن يمكن تحقيقه إلا إذا قامت به المقاومة بواسطة المحليين أو الوطنيين.. إذ أنهم وحدهم القادرون على تغيير المجتمع إلى مجتمع إسلامي.

إذا رغبت الحركات الإسلامية في أن تواصل الجهد لتحقيق الهدف النهائي المتداخل مع حقيقة التعريف بالحركة الإسلامية.. فعليهم أن يفعلوا ذلك عن طريق إعطاء السوابق للأجيال المكونة لحركة إسلامية في وسط المحليين والوطنيين. وذلك بحمل الدعوة بينهم ولا سيما الشباب وكسب تضافرهم مع الحركة مهما كان عديدهم قليلاً. حتى ولو كانو ثلاثة فهذا قد يكون كافياً للبداية.

هؤلاء المحليون الذين يستجيبون إلى نداء الحركة الإسلامية ويتضافرون لإيجاد تغيير في مجتمع إسلامي يجب عليهم تكوين منظمة مستقلة بهم.. هذا الحل «مستقل أو منفصل» عن «الحل المتحد أو المندمج» في منظمة. وسنتناوله بتفصيل أوسع عندما نناقش الهيكل الخارجي للمشاكل المطروحة.

ولكن حتى في هذه المرحلة يجدر بي أن أنوه بأنه طبقاً لتحليلي فالمنظمة المتحدة التي تنشأ من تلاقي المحليين الوطنيين بمنظمة وافدة أكثر عدداً — وهذا هو الأسلوب الأوحد في الوقت الحالي وقد لا يثمر أبداً — هذه المشاركة لن تساعد بل ستعطل التقدم

من المستويات الأدنى .. لأن المنظمات العائمة
سمح للمحليين أن يزدهروا ويتقدموا بالدعوة
مية . وعلينا أن نصل إلى تحقيق هذا الهدف
د بإيجاد منظمة محلية كجزء من حركة شاملة
ئ نكون قد تقدمنا خطوة هامة .. ومن الآن
عداً يمكننا مواصلة العمل في نفس الهدف
مة تجاله بالدعوة إلى مساندة ومشاركة المنظمه
وة .

لست أرى أسباباً تحول دون البدء في هذا الاتجاه
لى درجة معينة .. وإذا كان لبعض الطوائف مثل
كريشنا» أن يجلبوا بعض التابعين فلِمَ نيأس
.

هناك حجم آخر لنفس النشاط للدعوة يجب
يتحقق بإيصال رسالة الإسلام الأساسية لغير
م، وذلك لكسب فهمه الحقيقي للإسلام
، يوصلنا إلى الميل الصادق إليه، ويعقبه قبول
والمفاهيم التي يبشر بها الإسلام حتى ولو بقي
مسلم .

.. وبذلك لن نكون من العاملين على تحويلهم إلى
مين بعكس الجماعات السابقة .. ولكننا
ناول أن نجعلهم يفهمون ويقبلون القيم الإسلامية
تعذر ذلك بالنسبة للشكل .

وتحقيقاً لهذا الغرض فسنحتاج إلى أمرين :

أولاً : يجب علينا أن نقوم بتعديل جذري في
كولوجيتنا ومواقفنا من الدعوة فيما بين «غير
سمين» وذلك بالموافقة على قبول الاقتراح باعتبار
، غير مسلم هو في الواقع مسلم محتمل .

ثانياً : يجب علينا استنباط طريقة جديدة لمعالجة
عوة مستندة إلى الأنموذج القرآني **«قل يا أهل
كتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد
الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً
اباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا
سلمون»** .

مكاسب الدعوة فيما بين المحليين بوصفها أسمى الأهداف :

إن استهداف خلق منظمة للمحليين كجزء رئيسي من الحركة سيضيف أبعاداً هامة وجديدة لجهودنا في الغرب :

أولاً : سيساعدنا ذلك في ترجمة مفاهيمنا للحركة بعبارات ذات معنى واقعي داخل نطاق المجتمع الذي نحيا فيه .

ثانياً : سيفتح لنا ذلك طرقاً لا حصر لها لجهود أفرادنا .

ثالثاً : سيمدنا بنقطة ارتكاز جديدة لتجميع طوائفنا ولا سيما الشباب منهم .

وأخيراً : وهذا غاية في الأهمية ــ سيضفي قوة جديدة دفعية وحيوية على كل جهودنا الحالية ويحولها من مجرد «نظرة داخلية» للجهد إلى «نظرة خارجية» للعمل . ومن النظر إلى مصالحنا الذاتية وحدها إلى النظر إلى الاهتمام بالآخرين وسائر المجتمعات ككل . ومن التقوقع داخلياً إلى خلق علاقة صحية تستهدف العالم الخارجي .

وإني أود أن أركز على عبارتي : «الجهد الداخلي والخارجي» إذ سيكون ذلك هاماً في مواقع أخرى وليس فقط مواقع غربية .

الأهداف والمرامي نوعان : واحد منهما يتكون من تلك التي تتعلق باحتياجات وتطلعات شخص أو جماعة ويمكن التعبير عنها بأنها «النظرة إلى الداخل» .. وأما النوع الآخر فهو ذلك الذي يتعلق بالأماني والرؤى المتعلقة أساساً بالعالم الخارجي وهي التي يمكن أن تسمى «النظرة إلى الخارج» .

فهذه «الصيانة والمحافظة» و«النقل» تعتبران «داخليتي الاتجاه» .. بينما المختلطتين والمسيطرتين تعتبران «خارجيتي الاتجاه» .

...ـمة التدريب والتنظيم يمكن أن تنسب إلى أي ...ما وفقاً للنهاية والنظرة الشمولية التي تتعلق بها.

إن طبيعة الحركة الإسلامية ترتكز على النظرة ...ت الاتجاهات الخارجية في تحقيق أهدافها ...رامها.. وهذا واضح بكل جلاء في آيات متعددة ...ن القرآن الكريم ولا سيما الآية الكريمة «كنتم خير ...ة أخرجت للناس» (آل عمران ٣ : ١١٠).

«النظرة الداخلية» وهي جزء من نظام أهداف ...أمة ومرامها تبدو أنها متعلقة بالفرد أكثر من تعلقها ...الجماعة التي تنتمي إليها.

وعلى سبيل المثال فالبحث عن مرضاة الله وعن ...نجاح في الآخرة يبدو أنهما المسئولية الأولى للفرد إذ ...ن القرآن الكريم قد ذكر دائماً أن كل امرىء ...سئول أمام الله عن نفسه.. وجميع الأهداف ...لاجتماعية الأخرى سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة ...مما تتجه نحو تنفيذ وظيفة المجتمع الإنساني.

فإذا كانت حركة كالحركة الإسلامية تدفع «بالنظرة الخارجية» نحو أهداف في أسفل الدرج أو ...تهملها كلية وتتجه نحو «النظرة الداخلية» ومدها ...فمعنى هذا أنها ستبدأ في فقدان حيويتها وطبيعتها ...التوسعية.. فالحركات الموجهة نحو أهداف داخلية من الممكن أن تحيا وتعيش ولكن يستحيل عليها أن تأمل في التوسع والحيوية.

ولنبتعد قليلا عن مجالنا.. فالدعوة يجب أن تكون حاجة النشاط الأول والأسبق على كافة المستويات وفي كل الظروف.

وعندما يلقى بهذا الهدف إلى مستوى ضئيل أو منخفض أو يهمل كلية فإن الحركة ستصاب بالعديد من العلل كالركود والأنانية والمجادلات العقيمة والخلافات.

ومن المهم أيضاً هنا أن نذكر بالنسبة للموقف في الغرب، أن المعنى الكبير لكلمة «يقدم إلى البشرية» إنما يتمثل في الهيكل الذي وضع أساسه القرآن الكريم للأمة.. وهذا يعتبر من المعاني التي ننظر إليها مؤخراً عندما تحدد الحركة فعلاً إسباقياتها وتقرر برامجها.

الدراسة المتأنية لكل هذه العوامل يجب أن تبرز التقرير بأن تبنّي الدعوة بين المحليين يعتبر في صدر المهام الواجب العمل على تحقيقها. فهي ليست فقط مفهوماً ضرورياً ومنطقياً للحركة بل ستضفي عليها الحيوية وقدراً جديداً من الصحة وذلك بتحويل مفهومها من الاستغراق الداخلي إلى فائدة عميقة تعم كل المحيطين بها.

أهداف أخرى : حركة إسلامية عالمية :

كجزء من الهدف النهائي للحركة الإسلامية أن نغير المجتمع إلى مجتمع مشكل تشكيلاً إسلامياً يستوجب تحقيق أهداف أخرى على ثلاث مستويات للعمل تتصل بالحركة الإسلامية العالمية :

١ ــ مساندة وتقوية الحركة «الداخلية أو الوطنية أو المحلية».

٢ ــ تنمية حركة إسلامية دولية.

٣ ــ تأييد ومساندة كل الحركات في جميع البلدان ولا سيما الإسلامية منها.

إن أهمية الارتباطات مع الحركات المحلية أو الوطنية عن طريق الاشتراك العاطفي والمادي يمكن في مواجهة المتطلبات والتطلعات للطبقة العاملة والاحتياجات الملحة لعالمنا الذي يتضاءل حجمه يوماً بعد يوم.. ولكن ما هو بالغ الخطر هو ــ وبدون الإقلال من أهميته ــ أن يمنح مكاناً لا يقل عن الدعوة في الأهمية ويقيم حركة إسلامية طبقاً للمفهوم المحلي.

إن نمو الحركة الإسلامية الدولية لا زال حلماً بعيد المنال.. والظروف السياسية والاجتماعية السائدة داخل البلاد الإسلامية لا تشجع على هذا النحو.. ولكن أقل ما يطلب من مثل هذا النمو هو تثبيت المزيد من الاتصالات والتنظيمات.. وهذا هو السبب في أن الحركات الكائنة في الغرب والتي استتب تواجدها في هذه الأماكن لسهولة مواردها ويسرها ولأنها تتكون من أفراد من مختلف أنحاء العالم، قادرة على أن تلعب دوراً مفيداً له قيمته ووزنه.

كل جماعة إسلامية في الغرب تشعر بميل أشد نحو البلد الذي نشأت فيه.. ولكن الرباط الإسلامي يجب أن يبقى دون أن يمحو أو يمنع هذه المفاضلة.. فالمسلمون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء.. وعملاً بهذه المبادىء لا تستطيع أي جماعة أن تهمل مسئوليتها نحو باقي المسلمين في أي بقعة من بقاع العالم.

الجماعا المهاجرة:

هناك هدف آخر هام متصل بالجماعات المسلمة المهاجرة.. هو أن يكون المرء مسلماً. وذلك يتطلب احتياجات إسلامية واجتماعية يكون لها القدر المعلى في الحركة الإسلامية.

وبالرغم من أن الحركة بمعناها الحقيقي لا يمكنها أن تنمو فعلاً دون مساندة «المحليين» فالجماعات المهاجرة يمكنها أن تقدم المنطلق العملي لجلبهم وتوحيدهم وإيجاد قدر معقول من المؤازرة لهم.

وكذلك فعليهم أن يقوموا بدور هام لتقوية الكفاح الثوري الإسلامي في موطنهم.

إن المهام التي يجب العمل من أجلها هي أن نشر الدعوة فيهم.. أن نمتصهم وننظمهم كجزء من الحركة وأن ننظمهم كجماعات ونسد احتياجاتهم من الثقافة الدينية والتربوية.

وليس هناك أي تناقض فيما ذكر.. ولكن.. بمراجعة الموقف الحاضر مراجعة دقيقة يتبين لنا:

أولاً: من الناحية العملية أن الدعوة قد أهملت إهمالاً تاماً على وجه التقريب فقليل من الجهد يبذل والتجنيد لها يكاد يكون مهملاً. **ثانياً**: فمهمة تنظيمهم كجماعات إسلامية بالمعنى الواسع وكذلك العناية بمشاكلهم وأمانيهم بواسطة نظام داخلي وسياسي يكاد أيضاً يتعذر الإحساس به حتى بوصفه مسئولية ملقاة على العاتق أو بالأقل فإننا لا نشترك فيها إذا كانت ستنتهي إلى أي مكان وعلى أي مستوى.

هذا الهدف له أهمية كبرى وربما سيكون له السبق في حينه على سواه من الأهداف الأكثر إلحاحاً، كما هو الحال بالنسبة لإنشاء أحد المساجد قبل أن تتصبح الحاجة إلى تأدية الصلاة الواجبة.

ومع ذلك.. في نظري.. لا يصح أن نعتبرها هدفاً نهائياً بذاتها باستثناء الدور الذي تقوم به الدعوة.. وترتيبا على ذلك يجب أن ننظر إليها كوسيلة لا كغاية.. المعالجة يجب أن تكون بوضع كافة الجهود كوسيلة للوصول إلى الهدف النهائي والمرمى المقصود.. لقد اعتبر كهدف فقط للأهمية التي يستأهلها في مجال تخطيطنا واستعمالاتنا لمصادر الدخل.

الحفاظ على الارتباطات السابقة:

لست أضع — عن قصد — من هذه الأهداف واجب الحفاظ على الولاء والارتباط الذي يشعر به من كانوا متحالفين مع الحركة قبل الحضور إلى هنا.. ذلك أنه:

أولاً: سيتم تلقائياً أداء هذا الواجب إذا أعددنا تنظيم أهدافنا وأولوياتنا كما بيناها هنا ووضعنا برامجنا ومخططاتنا لتعكس نفس الصورة.

يجب الاعتراف بأن هذه الارتباطات يمكن الحفاظ عليها بصورة أوفق بنفس الكيفية التي استعملت في إيجادها.. كيفية الارتباط بالصور المتفوق وخلق عالم جديد وألا كان هذا العمل عملاً مضنياً غير منتج وغير مجد.

ثانيا: إذا تم الأخذ بهذه المهمة كواحد من الأهداف الرئيسية فيتعين إبداء اهتمام أكبر وفريد من مصادر الدخل غير المرغوب فيها نظراً لبعض الانحرافات التي تداخلت منذ الآن.

أسبقيات:

وضع أسبقيات مناسبة لمنظمات ذات أغراض احتياجية متعددة لهو عمل مهم للغاية.. فأهداف الحركة الإسلامية في الغرب في الوقت الذي تتمسك فيه بالمرمى النهائي ـــ حتى أخذاً بالمفهوم المحلي ـــ يمكن ترتيبه وفقاً للأسبقيات التالية:

١ ـــ تكوين ومساندة حركة إسلامية بين المحليين والوطنيين وذلك بإعطاء الدعوة أقصى الأسبقيات بالنسبة لهم وإنشاء منظمة خاصة بهم لهذا الغرض.

٢ ـــ مساندة وتقويه الحركات الإسلامية المحلية الوطنية.

٣ ـــ نشر الدعوة بين المسلمين المهاجرين لتنظيمهم وذلك كجزء من الحركة وجماعة مستوطنة استيطاناً عريقاً ولملء حاجتهم من الثقافة والتربية الإسلامية.

٤ ـــ أن نخطو نحو تسمية حركة إسلامية دولية.

٥ ـــ أن نمد المساعدة إلى الحركات في جميع البلاد ولا سيما الإسلامية.

ويجب استمرار النظر إلى أن الأسبقيات منها نوعان: الأولى هي أسبقية الأهمية والثانية هي أسبقية الغرس والتأصيل.. وما دام النظام بأكمله لم ينحرف عن هدفه في المدى البعيد وما دام الاستثناء لم يصبح هو السمات الغالبة فإن من المستطاع أن يكون الهدف ذا أسبقية ضئيلة وأن يصبح له الحق في الأسبقية في طلب الحصول على موارد.. ولكن علينا أن نكون جد حريصين بصدد موقف توجد به ثغرات كبيرة بين ما ندرسه وننادي به بوصفه من أهدافنا وترتيبنا للأسبقيات وما نفعله حقيقة وكيفية استعمالنا لمواردنا.. ولقد وضعنا أكثر من مجموعتين من الأهداف والأسبقيات.. تلك التي نعترف بها كتابة ونقدم لها خدمات كلامية فقط وتلك التي تعمل فعلاً.. وينعكس ذلك على مواقفنا وبرامجنا ومواردنا منها.. فإذا وجدت ظروف كهذه وسمح لها بالبقاء فأي محاولة لتحديد أهدافها ومراميها وبيان أسبقياتها لن يكون لها أي معنى ولا أي جدوى عملية.. وإلا فالعمل بالكامل سيكون له آثار بعيدة خلال الحركة هنا وطبيعة نشاطاتنا.

الخرائط والخطط:

إذا أعطينا مجموعة من الأهداف والمرامي ورتبنا الأولويات فيما بينها.. فالمخطط يشتمل على: (أ) تقييم الموقف الحالي واحتياجاته بالإضافة إلى (ب) التنبؤ بالنتيجة المستقبلية، والاحتياجات الداخلية والخارجية و (جـ) تقسيم خطة عمل تتلاءم بل وتجابه كافة التحديات والرغبات المنبثقة في أي وقت معين أو تتجه في أقوى تقدم نحو الهدف.. وليس من المستطاع هنا أن نركن إلى تقييم مفصل أو إلى التخمين بالموقف الحالي والمتطلبات المستقبلية، ولكن خطوط خارجية واسعة للعمل والأسبقية يبدو أنه واجب مهم.. فالموقف الحالي ـــ إلى حد ما ـــ قد تم بحثه وذلك سيفيد كأنموذج.

والتقييم المذكور سينعكس على ما سيقترح بوصفه تخطيط مرغوب فيه وعملي على كل حال فالمخطط يجب أن يتساوى مع فيصل التفرقة المؤمل والمقترح والمطابق للأهداف والأسبقيات المحددة فيما سبق.

لا يكون من المستطاع دائماً الإبقاء على
د التي توضح الفارق بين الأهداف
يط.. العديد من المرامي والأهداف ذات
ى المنخفض أو تلك التي لا تفيد سوى
يله» لتحقيق أهداف أخرى.. قد تجد
تحت ظل التخطيط.. ومن العسير أيضاً
ة التخطيط بالنسبة لكل هدف، مستقلا عن
ذلك أن حركة واحدة قد تؤدي إلى استكمال
أو أكثر من الأهداف.. لذلك فإن كافة
ر المتعلقة باستراتيجية مرغوب فيها بصير
تها في مجملها.. بعضها تعتبر معروفة معرفة
ل ومعمول بها.. ولذلك أيضاً فهي لم تدخل
النطاق المحدد.. ومزيد من الاهتمام قد أعطى
ن يظن أنه قد أهمل ويحتاج إلى أسبقية أعلى
أكبر.

صنفات أدبية :

الوسط الغربي وفي هذه الظروف من التقدم
ا يجب اعتبار أن توفير المصنفات الأدبية
ة وطرق الدعاية الإسلامية الأخرى من أهم
ر الأساسية لخططنا.. وهذه يجب أن توضع
قدمة لا لأنها الأهم بل الأكثر أهمية.. فهناك
ؤكد طرق أخرى أكثر فاعلية وأهمية بالنسبة
ة من المصنفات الأخرى.. ولكن بالنسبة
الذي تقوم به في عالمنا المعاصر يجب أن يكون
مية أكبر من تلك التي لسواها من عناصر
طيط والاستراتيجية.. مثال ذلك: ١ ـــ اتصال
مين بغير المسلمين. ٢ ـــ جعل المسلمين أكثر
للإسلام. ٣ ـــ الوصول إلى صفوة المثقفين
ة عالية من المسلمين. ٤ ـــ توفير التربية
لامية للأطفال. ٥ ـــ تدريب العمال على
ة الإسلامية.. فالكتاب وحده لا يمكنه بحال
الأحوال أن يصبح بديلاً عن الإنسان ومع ذلك
تب هامة جداً في هذا الخصوص ولذلك فإن
لات الآتية تحتاج إلى عناية خاصة.

مصنفات أدبية خاصة بغير المسلمين :

قد لا يكون من المغالى فيه أن يقال أننا لا نحتكم على كتاب واحد يمكن أن يُدَّعى بأنه كُتِبَ مستهدفاً حاجة غير المسلم عقلاً وروحاً.. فجميع مؤلفاتنا لها فائدة محدودة فهي تعني بالجمهور المسلم فقط وهو جمهور بالغ الحساسية.. وهي فضلاً عن ذلك تعالج حقائق ثابتة ومستويات مقبولة من المسلمين قد لا تكون لها قيمة بالنسبة لغير المسلمين.. فالخلفية الثقافية الغربية، والإحساسات الخاصة بالغربيين غير مأخوذة في الحسبان كما يجب.. فكل ماوجه إلى غير المسلم من الكتابات كان في الغالب في صورة تعنيف ومهاجمة ودفاع وجزء كبير منه قد اتخذ مظهر رد الهجوم.. وهذه كلها لا يمكن اعتبارها استراتيجية مناسبة للاتصال لتحقيق أهم هدف تتولد عنه حركة إسلامية فيما بين المحليين أو الوطنيين. فمثل هذه المؤلفات وغيرها من وسائل الدعاية يجب أن تجهز بما يتناسب وجمهور غير المسلمين ولا سيما الشباب منهم وذلك للتغلب على انتمائهم واكتسابهم للحركة الإسلامية أو بالأقل اكتساب عطفهم وفهمهم لها.. ويجب في هذه الحالة أن نقدر موقفهم السابق وجوده ومعلوماتهم كذلك.

مصنفات أدبية للخاصة :

المطلب الهام التالي هو تنمية العناصر المناسبة للوصول بها إلى الخاصة من الأفراد في الغرب كالصحفيين والسياسيين والأكاديميين والكتّاب الذين يقام لآرائهم ومواقفهم عادة وزن عميق.

مصنفات الأطفال :

المجال الثالث الهام هو الكتابة للأطفال المسلمين والشباب.. وهو أمر نادر للغاية ولكنه مطلوب بكل إلحاح.. وذلك سيسد أحد الاحتياجات الكبرى للمجتمعات الإسلامية المقيمة في الغرب وفي سواه من الأماكن.. وذلك ـــ بصورة غير مباشرة ـــ

يساعد على الوصول إلى الأهداف الثلاثة الأول السابق بيانها.

الدعوة بين غير المسلمين:

(أ) معالجة جديدة:

إن المعالجة الحالية ومشتملات الدعوة تحتاج إلى إعادة تقييمها — إذا أمكن — إعادة صياغتها لنكتسب فهم وقبول جزء كبير من الأهالي المحليين للإسلام.. فعلينا ألا نشوه بأي طريقة من الطرق صورة الإسلام.. كما أنه لا مجال لطلب الصفح أو التصالح لمجرد استجلاب رضاء الناس.. ولكن.. أي درجة من اللين واتساع الأفق يسمح به الإسلام في المعالجة والشرح والترتيب والأسبقية يجب الأخذ بها دون تردد.

ذلك يمكن أن يثير تساؤلات عديدة يجب الرد عليها أو بالأقل مناقشتها..

مثال ذلك: هل يمكن أن يكون هناك ثمة شرح موسع لمفهوم وقيم الإسلام؟.. هل من المستطاع أن نضع في المقدمة مثل هذه القيم بوصفها عالمية القبول، متبوعة بتلك القيم الإنسانية التي شرحت بصورة موسعة في الإسلام ثم بعد ذلك ندعو إلى التوحيد.

الإسلام يجب أن ينتشر على أنه كنز يتعين مشاركة الكافة فيه سواء في ذلك المسلمون وغير المسلمين وليس على أنه ملكية خاصة بالمسلمين دون غيرهم.. كل هذه التساؤلات تحتاج إلى تفكير أعمق.. ومع ذلك فالحاجة إلى البحث لتحسين المعالجة بصورة مستمرة لا يمكن تجاهلها.

(ب) مضمون الدعوة:

هناك أدلة عديدة في القرآن الكريم على أن مضمون الدعوة ذاته كان يعبّر عنه دائماً وقد روعيت بصفة خاصة احتياجات المستقبلين والمستمعين له.. وكان يبدو أن المضمون كما هو معروض في المواقع الغربية سواء للمحليين أو للمهاجرين يجب مراجعته وصياغته ليناسب ظروفهم مادياً وشرحاً وطريقة ولغة.. وربما لا نخدم غرضاً مفيداً إذا استعملنا نفس الألفاظ في كل ظرف من الظروف أو المناسبات.

مثال ذلك: ان التنفيذ الحالي للهدف الأسمى في مجال غير إسلامي يستوجب تدبير أمره بصياغة الدعوة.. فمثلاً الظمأ النفسي وفراغ الحياة اللذان يجب ملؤهما يبدوان أكثر وضوحاً في الظروف الغربية نظراً لسيطرة التكنولوجيا الحديثة والمادية.. إن التوضيح الموسع لنظام معين يجب إعادة بحثه على ضوء الاستجابة الظاهرية للنظام القائم، وعلى مدى الإحساس بالرضا أو عدمه السائد معه.

(جـ) الشباب المحلي:

هناك أعداد كثيرة من الجماعات الشبابية ولا سيما في المدارس الابتدائية والثانوية والعديد من المدرسين مستعدون جميعاً لمعرفة المزيد عن الإسلام.. فمن المهم إذن أن نركز أولاً على تنمية آداب ملائمة لتقديم الإسلام بطريقة توصله إلى قلوبهم وعقولهم ثم التنقيب عن مسالك أخرى للتأثير عليهم.. وبجانب تحضير المؤلفات المناسبة فالبحث أيضاً واجب لإيجاد وسائل تقرب فاعليته بما في ذلك الأدوات الوسيطة مثل المصادر السمعية والبصرية.. كما تجب دراسة احتمال استعمال المذياع والتليفزيون.

(د) الاتصال الاجتماعي:

يعيش المهاجرون عادة حياة منعزلة واتصالاتهم الاجتماعية مقصورة على جماعاتهم.. ولكن الذين ينتمون إلى الحركة الإسلامية يجب عليهم أن يوسعوا عن قصد دائرة معارفهم وعلاقاتهم لتشمل الأهالي المحليين على كافة المستويات في الفصول الدراسية والمصانع والجيران.

(٣) إعانة الحركات الوطنية:

إن استراتيجية إعانة وتقوية الحركات وعلى الأخص في الأوطان «الإسلامية» وعلى الأعم في كافة البلاد

يجب أن تراعى توسعة ونقل التوضيح الموسع من مجرد جمع الأموال وتنظيم التظاهرات للتعبير عن التأييد في أوقات الأزمات لتشمل مجالات أكثر أهمية وفائدة.

التأثير على الخاصة من الغربيين:

هناك قطاعات من الخاصة في الغرب لها مواقف وأعمال يمكن أن تؤثر تأثيراً عميقاً على مواقف وأعمال المسلمين في بلادهم.. ومع أن الواجب أن تبذل كل المحاولات لتغيير هذا النمط من التصرف.. إذ لماذا يصدق الناس محطة الإذاعة البريطانية مثلاً ويسروا لأي نوع من الكلمات الرقيقة المتعلقة بالإسلام تظهر إحدى أدوات الدعاية الغربية.. وما دام هذا حالهم فالخاصة من المثقفين الغربيين يشكلون عنصراً هاماً من عناصر التفنيد وتحديد النتائج في الصراع الجاري بين الحركات الوطنية أو المحلية أو الأهلية... والصحفيون أو الكتّاب أو الزعماء السياسيون يأتون في مقدمة الجميع.. يجب أن نجد نموذجاً للتنظيم والتأثير عليهم ثم يجب بذل جهود متأنية وتوجيهها هذه الوجهة نحوهم للتأثير فيهم.

(٤) الشباب المهاجر:

الشباب المهاجر الذي نشأ وتربى في الغرب وتعرض بصورة مباشرة لمؤثرات ثقافية غربية عليه عن طريق الوسائط المختلفة كالجماعات من الناس والمدارس فكلاهما قوة تتحدى وتهدد الحركة الإسلامية.. ومع الأسف فقليل جداً من الاهتمام قد أولي لمشاكلهم رغم ضخامتها في التأثير عليهم.

والاحتياجات بعيدة المدى للحركة في مجال الرئاسة والعمل الأكاديمي يمكن مواجهتها بسهولة إذا أمكن إعطاء الشباب المهاجر اللامع والمثقف ثقافة محلية أهمية استراتيجية خاصة.. نظام خاص يمكن أن نصممه للدخول إلى مشاكلهم وترتيب وسائل للتقرب جديدة ومصممة من أجلهم ومن أجل تنميتهم وتدريبهم لمواجهة الواجب الذي سيقابلهم..

وبالمثل يجب وضع مخطط ثقافي وتربوي وسياسي لمساعدة الشباب على مواجهة مجال له ثقافة غربية عدوانية وبهذا يتم إنقاذهم من آثاره الضارة كما هو مرجو.

(٥) الطلبة المسلمون الأجانب:

يجب إعطاء أسبقية عالية للعمل بين الطلبة المسلمين المغتربين الذين يحضرون جماعات إلى الغرب للاستزادة من الثقافة العالية.. هذا المظهر من الاستراتيجية مهم للغاية لتقوية الحركة في الغرب ولمد البلاد الإسلامية والحركات الوطنية أو المحلية بنخبة من الصفوة الموجهة توجيهاً ايديولوجياً سليماً.. وليس من العسير تصور مدى الكسب الذي ستجنى به الحركات في بعض البلاد حيث يحتمل أن يرقى كل طالب إلى بعض المراكز الهامة ذات القوة والتأثير العالي.

احتياجات الجماعة:

مشاكل الجماعة:

تواجه الجماعات الإسلامية في الغرب عدة مشاكل هامة في مختلف القطاعات: المركز القانوني والهجرة والعلاقات النوعية والثقافة والعمل والشخصية الثقافية.. الخ الخ ويجب أن نبدأ في إيجاد الحلول الاجتماعية والسياسية لهذه المسائل.

تنظيمات الجماعة:

يجب إنشاء تنظيمات جماعية موسعة حيث يوجد أشخاص ينتمون إلى الحركة الإسلامية لهم قوة التأثير والخلق.. والمشاركة في كل النشاطات الجماعية أمر مهم كذلك.

مراكز دينية وثقافية:

يجب الاستمرار في إنشاء مراكز منظمة تنظيماً دقيقاً للأغراض الدينية والثقافية كما هو الحال الآن.. ولكن الإتجاه يجب أن يكون صوب البنايات البسيطة

ذات الطابع التقشفي.. فالمباني الفخمة المفروشة فرشاً فاخراً قد استنفدت موارد كبيرة ولم تعد بربح يعتد به.

الثقافة الإسلامية:

إن التثقيف الإسلامي للأطفال المسلمين واجب له أهمية قصوى ويجب الوصول إليه من عدة نواح: كإيجاد منتديات أهلية وتوفير الكتب المناسبة ومدارس صباحية ومسائية ومنازل للإيواء... تلك هي بعض المتطلبات.. والمدارس المستقلة بعضها عن بعض ليست بذات أهمية ولكنها قد تكون ذات فائدة.. وكذلك فالجهود المبذولة لتوفير الثقافة الإسلامية في المؤسسات يجب تقويتها ونشرها وتوسيع نشاطها.

تنظيم الحركات فيما بينها:

تبادل المعلومات وتنظيم التفكير والتخطيط والعمل فيما بين الحركات الإسلامية في مختلف بقاع العالم قد يكون أكثر نجاحاً في الغرب.

استخدام الموارد:

ناحية أخرى هامة من الاستراتيجية هي وضع فيصل تفرقة ونظام يحدد الاستعمال الصحيح لمواردنا وتقييمها.

هذه الموارد هي: الكفاءات والزمن والمال.

وهناك فائض قليل من هذه الموارد إذا قيست بالمتطلبات العديدة والاحتياجات والاستعمالات التي تتناحر فيما بينها لتستحوذ على بعضها.. فإذا لم نجد طرقاً لاستعمالها على أحسن وأنفع وجه.. وإذا لم يوجد نظام آني لتقييم هذا الاستعمال الآن ووضع الأسبقيات للاستعمالات المقبلة فهناك خطر كبير من إضاعة موارد هي بطبيعتها موارد ضئيلة.

طريقة واحدة مفيدة لقياس الفائدة التي تعود من استعمالات بديلة سواء كانت بشرية أو مالية يمكن تحديدها وفقاً لأسبقية معينة وذلك قبل إعدادها للاستعمال الحالي.

عندما يصبح مورد معين متاح للاستعمال، وحيداً ومحدداً، فإنه لا يصبح مورداً.

.. ولكن حتى في هذه الحالة يجب علينا أن نتدبر ما إذا كان هذا الإستعمال قد تضاءل إلى أن وصل إلى غرض واحد بسبب تفكيرنا وتصورنا المسبق أو بسبب موقف صاحب مصادر الدخل؟.

وقد لا يكون من السهل تنفيذ ذلك.. فعادة ما يصبح من العسير التخلص من الاستعمال القائم للمورد. أو أن نشرع في بداية أساسية من منطلق مقبول للاستعمال. أو في تجنيد موارد بفكر متفتح من حيث استعمالاتها مفاده أن نصبح متورطين عاطفياً ومادياً مع أطر وهياكل قائمة وموجودة.

ولنضرب مثلاً: فلنفترض أننا ملزمون بإنفاق مائة ألف من الجنيهات الاسترلينية لإنشاء مركز في المملكة المتحدة لخدمة المتطلبات الدينية والثقافية للجماعة.. فإذا كان هذا المركز لازماً أساساً وبدونه لا تقوم الجماعة بوصفها عنصراً حيوياً للحركة في الغرب أو إذا كان مصدر الموارد قد حدد بدقة إنفاق موارده على هذا العمل بالذات وكنا واثقين أنه ليس بالمستطاع تعديل وجه الإنفاق هذا.. فعلى ذلك - وبكل المعايير - فهو مورد مخصص لإنفاق محدد واحد وليس هناك بديل عن ذلك.. ولكن مع ذلك يجب علينا أن نبين ما إذا كان هذا المورد يمكن استعماله في ناحية أخرى وعلينا تقييم ذلك على ضوء المستعمل منها وأرباحها العائدة منه.. فلنقل ماذا سيكون عليه قدر الربح لو استعملنا نفس المبلغ في بلد إسلامي لتمويل عشرين مركزاً لمدة خمس سنوات وبذا نقوي الحركة هناك؟! أي الهدفين له الأسبقية؟!.. ما يجب علينا أن نستهدفه هو قدرتنا على تبرير استعمال أي مورد وفقاً لأسبقياتنا قبل البدء في ذلك.. لا يمكن رسم خط سير صلب لذلك وسيصبح من الضروري التحلي ببعد النظر..

ن المحتمل أن تنشأ ظروف تحتم استعمالاً معيناً في
رب تبدو أنها تدر أرباحاً قليلة الآن ولكنها مع
ت قد تخلق موارد أكبر للحركة «المحلية أو
طنية».. وعلى ذلك فالاستعمالات ذات الأسبقية
نخفضة قد يكون لها ما يبررها أحياناً إذا قيست
أرباح ذات الأسبقية العالية.. ونفس الطريقة يمكن
طبيقها على الموارد الإنسانية.

الهيكل والمنظمة
(الأهمية والصعوبات)

المجال الثاني الذي يستوجب تقديرنا وقد لا
كون أقل أهمية من سواه هو ذلك الذي يتعلق
الهيكل الشكلي والمبادىء المناسبة التي تتوازن مع
أهداف والمخططات المؤدية إلى الوصول به إلى
لدعه في المحيط الغربي.. وهذه النتيجة حيوية بالنسبة
كل كفاح منظم.. ذلك أنه إذا لم يتقابل الهيكل
الحالي مع المواصفات المرغوبة ثم يتكون من ذلك
ظهر يرجى أن يؤدي إلى أحسن النتائج فالأهداف
الية المستوى ستصبح مجرد كليشيهات لا قيمة لها.

هذا مجال صعب أيضاً.. فكل واحد منا يعتبر
حلقة اتصال في بنيان قائم بمكان ما مشترك معنا
عاطفياً ومادياً.. فتلك الهياكل التي أصبحنا جزءاً لا
تجزأ منها قد شكلناها بأنفسنا حتى أصبحت إلى
حد ما صورة طبق الأصل لما كنا شركاء فيه في
وطننا.. وبهذا يوجد أيضاً رباط سيكولوجي. وأي
نقد أو أي اقتراح بتغيير قد يمس مشاعرنا ويثير التمرد
أو يصبح عسير القبول.. في حين أن الاتفاق على
تعيير الأهداف يختصر ذلك إلى حد اعتباره مجرد
رغبة إيمانية. وتغييراً من النمط السائد في منطقة
الهيكل البنياني — إذا اتفق على أنه معقول — يمكن
أن يصبح قابلاً للتطبيق فيما بعد.

وهذا أيضا صعب بمعنى أن تنمية هيكل مناسب
يعتبر عملاً متشعباً.. إن المبادىء العامة من السهل
التعلق بها. ولكن إعادة تشكيلها إلى خطوط وكليات
متصلة فيما بينها تدار كوحدة واحدة للوصول إلى
الأهداف، والسير بها نحو النجاح في ظروف تتعدد
متغيراتها في داخل أو وسط المجال، يقتضي بعد نظر
وشجاعة كبيرة للمغامرة داخل المجهول.

هيكل متعدد التنظيم

إن النتيجة الأولى التي يجب التوصل إليها هي
معرفة ما إذا كان الهيكل يجب أن يكون مفرداً أو
متعدد التنظيم.. نحن معتادون على التنظيم المنفرد..
فالله واحد والأمة واحدة.. فكيف يكون هناك أكثر
من منظمة واحدة؟ هل ستنقسم صفوف المسلمين
وتتعدد؟ وعلى أي صورة يكون هذا؟ فمن البديهي
ألا يكون هناك شك في أن ينظم العاملون المسلمون
أساساً لغوياً أو جغرافياً أو عنصرياً... مجرد الفكرة
تعتبر أمراً مخيفاً.

ومع ذلك فهذا هو منطق الظرف الخاص في
الغرب على الأقل.. ولست أرى أن هناك بديلاً
سوى هيكل متعدد التنظيم في الوقت الحاضر، سواء
أفقياً أم رأسياً بوصفه الأكثر توصيلاً للمصلحة
والأهداف لمدد طويلة قادمة على الأقل.. التعدد قد
يكون بسبب أهداف معينة ومرامي يجب السعي
لتحقيقها كذلك بوصفه قائماً على خطوط عنصرية
وجماعية.. ولست أرى مطلقاً أن مثل هذا الهيكل
يتعارض مطلقاً مع الإسلام مع أن علينا أن تندارس
كل حالة بما لها وما عليها كما هو الحال بالنسبة لكل
حل بشري، كما يجب تدبير الحماية الكافية من أي
مخاطر احتمالية.

وفي جميع الأحوال فما يجب التأكد منه هو:

أولاً: بمجرد اكتمال مجموعة من الأهداف وبرامج
للعمل ومجالات للنشاط لمنظمة معينة يجدر الالتحام
بها وإلا تفقد دوافعها وأهدافها وقد تكون هامة
وجذابة عاطفياً ولكنها لا تخضع لاحتياجاتها.

ثانياً: بالرغم من انقسامهم فإنهم ينمون متجانسين وفي خطوط متماثلة تقوي وتساند كل منها الأخرى بدلاً من العمل بطريقة تتناطح فيها الأهداف ويزداد الشجار وربما التطابق بالرغم من أن هذا التطابق قد يكون مقبولاً في بعض الأحيان.

كيف تكون مستويات الانقسام في الهيكل التنظيمي والنشاطات.. وعلى أي صورة يكون من العسير إيجاد الرد المناسب على التساؤلات؟. قد يمكننا تخيل عدد من الاحتمالات بعضها جامد وبعضها الآخر قابل للتعديل.

الهيكل الرأسي:

يجب أن يكون هناك ثلاث مستويات أفقية للمنظمة فيما يتعلق بالأهداف الأساسية. وأحد تلك المستويات يجب أن يكون الدعوة والتربية (تدريب) والتنظيم منذ البداية سواء بين المهاجرين أو الوطنيين.

وثاني تلك المستويات تكون حيث تنظم المؤسسات من المستوى الأول أو تتحد أو تتداخل لتقوم بنشاطات أوسع مدى.. ومن المستحسن أن ينشر الإسلام على المستوى الثاني فيما بين أفراد الشعب والقيام بالنشاطات التي قد تفتح نوعاً من الهيكل البنياني للحركة الإسلامية على المستوى الدولي.

وثالث المستويات تتوفر عندما تشترك الجماعات الإسلامية في جملتها وبمنسوب عال دون أن يشتمل ذلك على الكثير من الفخاخ الذهبية. وحيث تستأهل العناية بالدرجة الأولى.. في الوقت الذي تنشأ المنظمات لسد الاحتياجات العامة للجماعة يجب علينا أن نشرك الجماعة برمتها إلى أقصى حد في ذلك.

الهيكل الأفقي:

هل هناك حاجة لوجود تقسيم أفقي كذلك ولا سيما في المستوى الأول؟.. هذا السؤال يثير أكثر من مشكلة هامة.. فماذا عن المحليين؟ هل عليهم أن ينموا مستقلين؟.. ثم ماذا عن الجماعات العنصرية المختلفة الموجودة بين المسلمين المهاجرين؟ هل لكل واحدة منها الحق في أن يكون لها منظمة مستقلة خاصة بها وهل لا يجرنا هذا إلى اتجاه غير صحي؟.

في أثناء دراسة هذه النتائج فإن فيصل التفرقة يجب أن يبين الوسيلة التي توصلنا إلى معرفة كيف يمكن إقامة منظمة قوية طويلة العمر تتمكن من الوصول إلى الأهداف المتفق عليها.. وهذه بدورها ستتحدد بثلاث عوامل هامة:

الأول: الحاجة إلى الاتصالات. **الثاني**: مقدرة القيادات على التأثير.

الثالث: المتطلبات التي توجبها الارتباطات بالحركة « المحلية أو الوطنية »

الاتصالات:

إيجاد مجرى للاتصالات مؤثر وسليم وغير مقيد هو أهم عناصر المنظمة وشرط لقوتها وحيويتها.. ومن البديهي أن على المنظمة التي تضطلع بمهمة تنظيم الأفراد منذ البداية أن تجد وسيلة للتفاهم عن طريق لغة مفهومة على وجه العموم، وإلا أصبح كل مجهودها غير ذي نفع أو إنتاج.. ولقد ورد في « القرآن الكريم » (**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم**) « ابراهيم ١٤ ».. ولا سيما عندما تختلط مجتمعات مختلفة بعضها ببعض في حياتها.. وقد تكون الحاجة أكثر إلحاحاً وإلا أخفقوا في الاستماع إذا ما خوطبوا بلسان جار لهم لا يستطيعون فهمه.

ولكن لتحقيق أهداف سياسية واجتماعية كبيرة قد يحدث أن تنظم ندوات لا يفهم الجميع اللغة الواحدة المخاطب بها.. بالنسبة لهؤلاء فالاشتراك في قضية جماعية في حد ذاته قد يصبح وسيلة التوصيل، وقد يثير استجاباتهم. ولكن ذلك لن يتم في بداية الأمر حيث يجب أن تصل الرسالة أولاً.

إن توفير وسائل الترجمة وحلقات لغوية منفصلة بعضها عن بعض داخل إحدى المنظمات قد لا يكون له الفائدة المؤملة أيضاً.. فالمنظمة كي تحيا وتنسجم يجب أن يكون نشاطها ومشاركتها التامة لجميع أعضائها ولا سيما فيما يتعلق بالاتصالات وصياغة القرار.

القيـــادة :

القيادة هي المصدر الأول للتأثير في أفراد إحدى المنظمات للقيام بعمل معين.. لهذا الغرض يجب عليها أن تستطيع ليس فقط التخاطب بنفس لغة هؤلاء الأفراد كما يعرفونها عادة ولكن يجب أن يكون لها نفس نبض الجماعة ومستواها الفكري وأن تكون قادرة على الاتصال بها عن طريق آخر غير طريق اللغة وحدها.. وبالتبعية فعلى الجماعة أن تتمكن من رؤية انعكاس صورتها على صورة شخصية القائد.

الحركات المحليـــة :

إن متطلبات الحركة المحلية قد تضغط بدرجات متفاوتة على المنظمة.. هذه المتطلبات الواردة من جهات مختلفة قد تكون هي ذاتها متباينة ومختلفة إن لم تكن متنافرة أيضاً.. ورد فعل التنظيم على هذه المتطلبات تحدده في الغالب الفئة السائدة وقد تركن شفتها إلى ناحيتها بطبيعة الحال.. وبالمثل فلا يمكننا أن نتوقع استجابة متجانسة لكل الظروف في أي بقعة من بقاع العالم في منظمات تتكون من أفراد مختلفين.

منظمات متعددة اللغة :

بالنظر إلى ما ذكرناه فيما سبق.. لا يبدو أن هناك شكاً في أن المنظمات المتباعدة أفقياً والمتعلقة بجماعات تقوم على أساس حقيقي وعملي قد يكون أكثر نجاحاً في تدريب واستيعاب عدد أكبر من الأفراد وكذلك في النشاط والحيوية.. والاتصالات داخلياً وخارجياً ستكون أكثر فاعلية وسيكون القادة والتابعون أكثر تجانساً وأقدر على تفهم كل منهما الآخر تفهماً أعمق.. لن يكون هناك فاصل من ناحية اللغة يمنع من الاشتراك في النشاط واتخاذ القرارات.. وبذا لن تتسبب مواجهة الظروف المحلية في وجود أي ضغوط.

المحليون :

وأما فيما يتعلق بالمنظمة الخاصة بالمحليين فليس ثمة شك أن من الواجب أن يكون لها كيان مستقل.. ليس فقط بالنسبة للأساس السابق ذكره ولكن بالنسبة أيضاً للدور المعهود به إليها على أنه الموصل الرئيسي إلى الهدف الآخر الخاص بالحركة، وكذلك إعداد منظمة مستقلة أمر واجب. فالشيء الوحيد الذي يجب أن نتجه إليه هو إعداد تنظيم معه على أساس المستويين الأولين.

الجنسيات والجمعيات ذات اللغة والعنصر الواحد :

يمكن لمنظمات متباعدة ذات جنسية وعنصر ولغة متباينة كالباكستان والبنجلاديش والعرب أن يثبتوا قدراتهم وإمكانياتهم كلما استدعى الأمر ذلك. لقد نموا وترعرعوا في كل مكان تحت ضغط الحاجة الحقيقية. وبدلاً من أن ينظر إليهم شذراً ونجبرهم على تكوين اتحادات غير طبيعية فالأولى أن نفكر في استعمال قدراتهم وكراهيتهم لكل ما هو ضار وغير نافع.

تنسيق :

إذا تم تكوين منظمات على المتسوى الأفقي فالحاجة إلى تكوين مجمع يجمعهم ويضم مواردهم، لنشاطات مشتركة، وأن يتزايدوا في انسجام، وليس في وحدة تصبح أمراً واجباً. هذا التحالف أو الاتحاد يجب أن يكون له قاعدة عريضة ما أمكن وحيث لا يمكن تحقيق اتحاد رسمي فالتنسيق الرسمي أو غير الرسمي يمكن إقراره.

حالة للدراســـة :

فلنتدارس حالة خاصة لمنظمة في بريطانيا. هي البعثة الإسلامية في المملكة المتحدة ولنبحث عن كيفية عمل هذه العناصر والتأثير على نشاطها. ان غالبية الأعضاء من الباكستان، لغتهم ووسائل الاتصال اللغوية فيما بينهم هي الأردو. ولم تنجح في أن تتعامل مع جماعات أخرى كالبنغاليين، أو العرب ولا تأمل في أن تحتويهم فتصبح هي المنظمة الأم بالنسبة لهم. إن إعداد حلقات خاصة كالتي تعمل في البنغال، أثبتت عدم صلاحيتها وعدم قدرتها على إيجاد الحلول المناسبة فليس هناك أبداً اشتراك ملموس من البنغاليين وهم الجماعة الأكثر قابلية لمثل هذا الاشتراك فعلاً.

لهذا فالبعثة الإسلامية في المملكة المتحدة يمكنها ـــ ومعها كل الحق ـــ أن تربط نفسها بالجماعة الباكستانية الإسلامية في بريطانيا ومتطلبات الحركة في الباكستان.. ولن يترتب على ذلك ضرر بل على العكس فقد يتحقق الخير الوفير إذا كونت حركة العمال في البنجلاديش وربما أيضاً في الهند وغيرهما من البلاد منظمات مستقلة خاصة بكل واحدة منها.. ومن البديهي أن تحتفظ كل واحدة بأهدافها الخاصة المتعلقة بالدعوة فيما بين المحليين أو الوطنيين بوصفها من أهم الأهداف المشتركة مع كافة المنظمات المماثلة.. والمسئولية العامة للدعوة نحو الجماعات الأخرى لا يصح تنحيتها[1].

مسلمات أكاديمية :

بعض المنظمات التي تحاول الوصول إلى أهداف محدده قد تصل إلى ذلك وقد تتحقق وفقاً لظروف كل واحدة منها.. وبالرغم من ذلك فمواصلة العمل الأكاديمي كالأبحاث والدراسات وتحضير المصنفات الأدبية وغيرها من وسائل نشر الدعوة الإسلامية قد يكون من الأوفق إتمامه بواسطة منظمة مستقلة.

فثمة تجربة شبه عالمية تقرر أنه تحت غطاء واحد أمكن تجميع النشاطات المتجانسة.. فهي تحتاج إلى رعاية مستمرة ومركزة ومناخ مختلف.. ففي المملكة المتحدة مثلاً مهما كان حجم ما أنجزته المؤسسة ضئيلاً فقد تم ذلك لأنها موجودة بوصفها منظمة مستقلة ومكرسة للنشاط الأكاديمي وحده.. ولكن مثل هذه المنظمات يجب أن تمتنع بقدر المستطاع عن استعمال مواردها في نشاطات قد تقيد أو تعطل أهدافها المهمة للغاية وإن كانت محددة.

منظمات الطلبة :

هناك مجال آخر يكون فيه الهيكل المنفرد لاحدى المنظمات أمرا هاماً وهو الخاص بالطلبة ..فالطلاب أفراد كثيرو التنقل.. لهم جو واحتياجات وسيكولوجية وطبيعة مختلفة.. وقد تقوم خلافات وتعقيدات جمة على مستوى القيادة والعمل في المنظمة المختلطة وأي قيادة دائمة ستخلق نوعا من الانقسامات وعدم الرضا.

(١) بعد كتابة هذا البحث وتقديمه إلى المؤتمر بالمملكة المتحدة.. نشب نقاش حاد انتهى إلى هذه النتيجة.. وترتب على ذلك وبالاتفاق المتبادل أنشأت البعثة الإسلامية السحابه بانكلترا في مستهل عام ١٩٧٨ منظمة مستقلة واتخذت لها اسم «دواتول إسلام».... هذه الخطوة صادفها النجاح الباهر في جعل الحركة الإسلامية وسط البنغال شديدة القوة.

فالمهم أن نصل إلى اتفاق على المبادىء العامة فإذا ما تحقق ذلك فسيمكن تقديم اقتراحات جوهرية للتنظيم الخاص بالمؤسسات المتعددة بعد دراسة وافية للظروف الخاصة المتعلقة بها.. لذلك يجب توسعة النظرة الخارجية الشاملة بحيث تشمل جميع المنظمات الإسلامية وكذلك النشاطات في أي دولة أو منطقة.

التكوين الداخلي:

بعض المعطيات عن التكوين الداخلي للمنظمات يستأهل الاهتمام أيضاً ومن هذا المنطلق فأهم ما يجب الالتفات إليه هو انعدام السبب في أن يكون الهيكل صورة طبق الأصل مما تم تصوره ورسمه في بلدنا أو بالأقل صورة تقريبية منه.. فنحن نعمل في مجالين مختلفين وزمانين متباعدين.. وليس هناك ما يمنع من تجربة مجالات جديدة كلما أمكن ذلك.. فالتكوين الهيكلي — بعيداً عن المبادىء العامة — إنما يصلح كوسيلة أوجدناها للوصول إلى أهداف معينة.. وبذلك يمكن تعديلها أو تغييرها إذا أمكن إيجاد شيء أكثر نفعاً وليس من المهم أن يكون قابلاً للتغيير أو ذا شكل واحد عموماً.

فالميل إلى التمسك بالأساليب التقليدية يعتبر جزءاً من الطبيعة البشرية.. فهي التي تقوم بوظيفة الواقي من التغيرات الضارة أو التغيرات لمجرد إشباع التغيير، أو التغيير الذي يدفع بعجلة الانحراف إلى الأمام.. ولكن في نفس الوقت فهذه الدرجة من التصلب والتقليد الأعمى تكون أيضاً غير صحية وضارة إذا تعذر إيجاد صيغة تتمشى مع الظروف الحالية أو تحل محل تقاليد بالية أو الإسراع بخطى الحركة.

هناك الكثير من النتائج الهامة المتعلقة بالتكوين الداخلي تستحق الدراسة ولكننا سنكتفي بثلاثة منها في هذا المقام: **الأولى**: فيصل التفرقة للعضوية... **الثانية**: القيادة... **والثالثة**: العلاقات التي تنشأ داخل المنظمة وطريقة اتخاذ القرارات.

العضوية:

إن فيصل التفرقة عند قبول العضوية في حركة مذهبية أمر مهم لسببين متنافسين هما: الحاجة إلى التوسع والحاجة إلى الإبقاء على الطابع الأيديولوجي.. ان الاتجاه والرغبة ولا سيما بين هؤلاء الذين نشأوا في باكستان — بنجلاديش — الهند. في الحد من العضوية وإيجاد عدد من المستويات للاشتراك في المنظمة.. وفيصل التفرقة يصبح أكثر صلابة كلما اتجه المرء من خارج الدائرة نحو المركز.. قد تكون هناك أسباب مقبولة وصحيحة وقوية للتشدد في الاختيار.. وفي الوقت الذي أنشأت فيه هذه الاجراءات ربما كان ذلك جوهرياً.. ولكنّ للنتيجة أبعاداً أوسع تحتاج إلى إعادة دراستها حتى بين البلاد الإسلامية.

ومن غير المستطاع أن نناقش من خلال هذا الحيز الضيق للبحث مختلف ما للخيارات المتباينة من محاسن أو مساوىء.. ولكننا ونحن ننشىء هياكل جديدة في الغرب وخاصة حيث لا توجد ظروف سياسية صارمة لدينا متسع للتجارب من خلال نظام متفتح.

فالظروف في الغرب تبدو مناسبة.. وللحفاظ على المستوى الأيديولوجي والصورة يجب أن نركن إلى التدريب والتقاليد والجو المناسب والحركة الداخلية المأمونة أكثر مما نركن إلى الحواجز الهيكلية والدستورية.. على المرء أن يكون مستعداً لمواجهة بعض التضحيات.. فإن ذلك يحدث حتى وسط النظم المغلقة والخاصة بالرغم من أجهزة الأمن والاستقصاء السابقة على التعيين.

إن أحسن الطرق هي أن نختار: (أ) عضوية من درجة واحدة مفتوحة تماماً (ب) يكون لها

شروط موضوعة يتعين تحقيقها للارتقاء إلى القيادة
(جـ) استخدام مستوى الانتماء والنشاط لكل شخص لنتبين بصفة تلقائية مدى مساهمته في إصدار القرار وطريقة ذلك على مختلف المستويات.. ولكن هذا سيكون من العسير تقبله من الكثيرين ولهذا السبب يجب دراسة بدائل أخرى.. ولنرى ما هو ممكن في مختلف أنواع المنظمات.

منظمات إسلامية أولية :

درجة واحدة على الأقل يجب أن تكون مفتوحة للكافة لعضوية أحدى المنظمات الإسلامية على المستوى الأولي من الذين يودون الالتحاق على أساس قبول للمبادىء والبرامج المرسومة. ولكن ما هو هام أن يكون لهم حق الانتخاب.. هذا مع كون القيادة يجب انتخابها من بين أعضاء المستويات المختارة والمحدودة.. الأعضاء المستعدون للمساهمة العملية يمكن إدراجهم منفصلين كعاملين ويمكن أن ينموا كلب المنظمة.

منظمات طلابية وشبابية :

في المنظمات الخاصة بالشباب والطلاب قد تكون هناك درجة واحدة للعضوية مفتوحة لكل من يرغب في الالتحاق بها، ومن بينهم يمكن انتقاء كوادر من العاملين يخضعون لفيصل تفرقة ملموس كالحضور في الاجتماعات ومنح هبات ويمكن قصر القيادات على العاملين أو على الذين كانوا عاملين لمدة معينة.

منظمات تأسيسية :

المنظمات التي تنشأ لإدارة مؤسسات جماعية كالمساجد والمدارس والمراكز الإسلامية يجب أن تكون لها المقدرة على المشاركة الواسعة ولكن يجب أن يكون لها أيضاً وقاية تحميها وتؤمن لها عدم السقوط في أيد غير أمينة.. هنا يجب إدخال بعض التعديلات الدستورية.

منظمات الجماعة :

إن الحاجة إلى منظمات عامة للجماعة للقيام بأعمال سياسية واجتماعية قد سبق لنا ذكرها باستفاضة.. والعضوية يجب أن تكون متاحة.. ولكن الظروف الخاصة لكل عمل محدد يجب أن توضع موضع الدراسة أيضاً.

محليات :

إن عضوية المنظمات المحلية التي ناقشناها فيما سبق يجب أن تكون متاحة لكل من يرغب في الالتحاق بها.. حقيقة يجب أن تظل هذه الأبواب مفتوحة للمهاجرين كذلك ولكن من المؤمل فيه أن تظل الصفات المحلية السائدة محتفظاً بها عن طريق التقاليد وأسلوب النشاط.

تغيير القيادة :

هناك مخاطر مصاحبة لهيكل المنظمة الإسلامية ربما لأسباب متعلقة بفيصل التفرقة — من قيام القيادة بأعمال تتناقض مع أهداف ومصالح المنظمة.. وما يجب التشديد عليه هنا هو خلق نظم كفيلة بأن تتغير القيادة وفقاً لظروف المنظمة وتغذيتها بدماء جديدة.. وأكثر الوسائل فاعلية لتحقيق ذلك الهدف هو ضغط مدة البقاء في المنصب.

العمل داخل المنظمة :

هناك بعض القواعد والمبادىء تحكم النشاط الداخلي وإصدار القرارات يمكن أن تطبق على كل المنظمات والبعض الآخر ينطبق على الإسلامية منها وحدها التي تضمن العلاقات الصحية والترابط والقوة والمشاركة والتداخل الفعال في إصدار القرارات

ولا يصح إهمالها أبداً.. وكثيراً ما تميل وحدة هيكلية أو أخرى ــ ظناً منها أنها أكثر فطنة وذكاء من سواها ــ إلى إهمالهم.. فالخوف من الاخفاق يدفع الناس أحياناً إلى الأخذ بسياسات يتضح ضررها على المدى البعيد.. ففي جميع المؤسسات سواء كانت رسمية أم غير ذلك وسواء كانت فعالة أو تنظيمية يجب مراعاة بعض المبادىء مثل:

١ ــ موافقة جميع وحدات الناخبين سواء في ذلك ما كانت في المرتبة الأولى أم الثانية وسواء كانت فردية أم جماعية.

٢ ــ طريقة الشورى وحق المخالفة والاحتفاظ بحدود الخلاف.

٣ ــ مواصلات مجدية وفعالة.

٤ ــ استجابة وتأديب وخضوع.

٥ ــ إمكانية الاعتماد على العضو.

٦ ــ احترام أي قرار أو منهاج تم الاتفاق عليه.

٧ ــ برامج تدريبية فعالة ومناسبة.

٨ ــ إيجاد موارد داخلية نقدية ومادية.

ولا يمكنني التركيز الكافي على إيضاح أهمية هذه المبادىء السابق ذكرها.. فالشرح قد يطول.. لكني آمل ــ بما أنها معروفة معرفة تامة من الجميع ــ أن تكون موضع دراسة وافية وبذا نضفي على ظروفها الخاصة أهميتها القصوى.. ولكن أود أن أذكر شيئاً عن التدريب والتمويل.

التدريب:

التدريب جزء هام وأساسي في المنظمة الإسلامية. وبرامج التدريب يجب أن تعد الأشخاص للواجب الحقيقي الذي عليهم أن يضطلعوا به قبل حركات الدعوة والجهاد.. ومع ذلك فإني أجد نقصاً كبيراً على وجه العموم في برامجنا من هذه الناحية ولا سيما فيما يتعلق بتلك التي تديرها بعض المنظمات الطلابية الأجنبية. إذ أنهم في الغالب يتجهون ليصبحوا أكاديميين وربما كهان. إذ يبدو أنه لم يصبح هناك جهد كاف لإعداد العاملين ليواجهوا الظروف الخاصة والتضحيات والمشقة مادياً وتمويلياً وذلك ببذل وتضحية بالوقت وإقامة علاقات مختلفة.

التمويل:

يجب على الحركات أن تكون أهلاً لإيجاد مصادر التمويل داخلياً فهي لازمة لإدارة نفسها.. هذا ضروري لتطهير العاملين ونموهم واشتراكهم الفعلي في الجماعات.. فالاتكال المطلق على الموارد الخارجية ولا سيما على بلاد البترول واسعة الثراء قد يترتب عليه في المدى البعيد نتائج ضارة وغير صحية وغير مرغوب فيها.. ولكن ذلك لا يعني الامتناع عن هذه الموارد ولكن الحذر والحيطة هي الواجبة.. ففقدان إرادة التضحية فيما بين العاملين لا يمكن تعويضها بملايين الجنيهات.. فالمال الذي يأتي بسهولة من التسول والنظر إلى الحكومات والأفراد ليهبُّوا لنهضتنا سيترتب عليها حتماً نتائج غير مرضية.

خاتمة

وختاماً.. هل لي أن أركز مرة أخرى على بعض النقاط التي أشعر بأهميتها أساساً:

١ ــ هناك حاجة لا مناص منها وهي خلق حركة إسلامية بين هؤلاء الذين يوجهون السياسة الاجتماعية في الغرب.. وتطبيقاً لهذا فالدعوة بين المحليين يجب أن تكون المهمة الأولى لكل منظمة ترغب في أن تكون منظمة إسلامية حقاً وصدقاً.

٢ ــ الحركات المحلية لا تزال تحتاج إلى أداء مهام كثيرة بخلاف جمع المال.. فالعلاقات هامة ولكن يجب أن تبقى في مكانها.

٣ — سد الاحتياجات الدينية والثقافية للجماعات الإسلامية — وإن كان هاماً — قد أصبح تقريباً من أسبق الأهداف الواجب أداؤها .. وقد يمكن على أحسن الفروض اعتباره من الوسائل .

٤ — الأسبقيات فيما بين أهداف متعددة يجب وضعها واتباعها .. فأوجه النقص والعيوب أصبحت أكثر عدداً مما يجب .

٥ — المخططات تحتاج إلى تفكير متجدد وكذلك فإن المهاجرين الشبان وغير المسلمين والطلاب الأجانب لا يلقون الاهتمام الكافي الذي يحتاجونه .

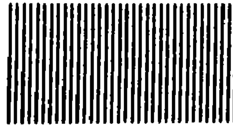
٦ — من الناحيتين الأفقية والرأسية فالهيكل الخاص بمنظمات متعددة قد يبدو أكثر صلاحية لتقوية الحركة .

٧ — العضوية المفتوحة غير المقيدة أكثر فائدة واحتياجاً إليها من المنتقاة .. وبالأقل يجب إجراء تجارب أكثر شجاعة في هذا المضمار .

٨ — وبالمثل فليس مقبولاً ولا معقولاً ولا منتجاً أن ننقل صياغة الهياكل على نفس نمط الحركات « المحلية أو الوطنية » بل يجب التجديد مع الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات التي تحدث .

٩ — ان الحركة الحالية داخل المنظمة تحتاج إلى إعادة دقيقة لدراستها .. إذ أنها لا تساير المبادىء الإسلامية كما يجب في مجالات عديدة .

١٠ — أهم ما نحتاج إليه هو أن نعيد التفكير من جديد لمراجعة النتائج وإيجاد الردود المناسبة وإجراء التجارب وأن نتبع في هذا الصدد ما ورد في القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ وحدهما وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .





نظرية العاقلة

د. عوض محمد عوض

أستاذ القانون الجنائي بجامعة الاسكندرية

القسم الاول : نظرية العقل في الفقه الشرعي

(١) تمهيد :

ايجاب الدية في القتل والجرح وتحميل العاقلة بها ليس من نظم الاسلام المبتدأة ، فهو لم يستحدث هذا النظام ولكنه وجده سائدا فأقره ، فقد جاء الاسلام فألفى العرب متعارفين على الدية وعلى تحميل قبيلة الجاني بها فابقى على هذا العرف كما أبقى على أعراف أخرى تعد من مكارم الأخلاق ، وليس في ذلك ما يغض من قدر الاسلام ، فهو لم يأت ليهدم كل ما كان عليه الناس ويقيم على أنقاضه جديدا لا صلة له بفطرتهم وما تقتضيه سنن الاجتماع ، وانما كان ينظر الى الأمور من حيث ما فيها من مصالح ومضار ، فما كان منها صالحا ابقاه ، وما كان منها ضارا حرمه ، وما كان منها في حاجة الى التنقيح والتهذيب نقّحه وهذّبه «١». ومن هنا أقر الاسلام جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية مما كان عند اهلها محمودا ، وتلك هي محاسن العوائد ومكارم الاخلاق التي تقبلها العقول ، وهي كثيرة «٢»، ومنها الدية والعاقلة .

والعاقلة جماعة من الناس تربطهم بالجاني علاقة معينة يلزمون بسببها بما يترتب على فعله من دية للمجني عليه او لورثته . وقد قنن القرآن الدية وفصلت السنة كثيرا من احكامها ، اما العقل فلم يرد بشأنه نص صريح في القرآن ، لكن هناك أحاديث معتمدة بخصوصه وان كانت قليلة . وقد عنى الفقهاء بالعقل وصاغوا له نظرية متكاملة رغم قلة النصوص ، واعتمدوا في بناء هذه النظرية — فضلا عن السنة — على الاصول العامة والمبادىء الكلية ، ولهذا فاننا نلمس بين الفقهاء خلافا في كثير من التفاصيل احيانا في أصل النظرية ذاتها وفي أساسها .

والعقل في اللغة هو المنع ، ولذا سميت القوة الذهنية التي تمنع الانسان من القبائح عقلا ، وسمي المنع من الحركة والتجول اعتقالا ، وسمي المكان الحصين معقلا . وحول هذا المعنى يدور العقل في الاصطلاح الفقهي ، فالفقهاء يطلقون على الدية

باعتبارها تعقل لسان ولي المقتول وتمنع من سفك الدماء ، وقيل لأن الابل كانت تعقل بفناء ولي المقتول . ويطلق العقل كذلك على التحمل بالدية ، فعاقلة الشخص هم من يغرمون دية جنايته . وهذا المعنى الثاني هو ما نريده اساسا بالعقل في بحثنا .

والعقل مذهب الجمهور ، وان كان في الفقه من ينكره. القائلون به مختلفون في طبيعته واساسه وفي كثير من احكامه . وسوف نعرض اولا لمبدأ العقل والخلاف فيه ثم لأساسه عند القائلين به ، ثم نعالج بعد ذلك أحكامه في المذاهب المختلفة ، ونختم البحث أخيرا بتغيير نظام العقل ، وتصورنا لتنظيمه في ظل تقنين اسلامي يضع في اعتباره الظروف والأوضاع القائمة في مجتمعنا المعاصر .

(٢) مبدأ التعاقل والخلاف فيه :

لا يعتبر التعاقل من الأمور التي علمت من الدين بالضرورة ، ولهذا فعلى الرغم من اجماع المذاهب الفقهية على مبدأ العقل فان في الفقه من ينكره . ويروى ان عثمان البتي قال : لا أدري ما العاقلة «٣» . وممن انكر العقل كذلك ابو بكر الأصم وابن علية وأكثر الخوارج «٤»

ويرى هؤلاء ان دية الخطأ في مال القاتل وحده ، وأن العاقلة لا تلزم بشيء منها .واحتجوا لذلك بأن الزام العاقلة بالدية مخالف لأصل ثابت وهو أن المسؤولية شخصية ، وهذا الاصل مقرر بنصوص صريحة في الكتاب والسنة ، قال تعالى : «لا تزر وازرة وزر اخرى» وقال صلى الله عليه وسلم لابي رمثة حين دخل عليه مع ابنه : أما انه لا يجني عليك ولا تجني عليه ، اي لا يؤخذ بجنايتك ولا تؤخذ بجنايته. واستدلوا كذلك بالقياس فقالوا ان الرأي متفق على أن ضمان الاتلاف انما يجب على المتلف دون غيره ، واذا كان هذا هو الحكم في غرامات الاموال فأولى أن يكون كذلك في غرامات الأنفس ، لأن اتلافها أعظم من اتلاف الأموال «٥». وعلى الرغم من ذلك فقد ظل منكروا العقل قلة لا يؤبه لرأيهم ، واتفقت المذاهب الفقهية على مشروعية العقل وعلى ايجاب الدية على العاقلة ، واعتمدت المذاهب في ذلك على أدلة نقلية وعقلية سنعرض لبيانها فيما يلي :

(٣) السند الشرعي للعقل :

قال تعالى في سورة النساء : « **وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله إلا أن يصدقوا** » وليس في هذه الآية بيان لمن يحمل الدية، غير ان السنة تكفلت بذلك «٦»، فقد روت كتب الحديث عن جابر بن عبد الله قال : كتب النبي صلى الله عليه وسلم على كل بطن عقوله ، وعن ابي هريرة والمغيرة بن شعبة ان امرأتين اقتتلتا فرمت احداهما الاخرى وهي حبلى بحجر او بعمود فسطاط ــ اي خيمة ــ فقتلتها وما في بطنها ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دية المقتولة على عاقلة القاتلة وغرة لما في بطنها ، فقال رجل من عصبة القاتلة : انغرم دية من لا شرب ولا اكل ولا نطق ولا استهل ! فمثل ذلك يطل. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اسجع كسجع الاعراب ! وجعل عليهم الدية . فذلك هو السند النقلي لايجاب الدية على العاقلة . ويتضح من حديث أبي هريرة والمغيرة ان الرجل لم يعجب من تحميل العاقلة دية القتيلة وانما عجب فحسب من تحميلهم دية الجنين ، ويبدو ان عقل الجنين لم يكن معروفا قبل ذلك لدى العرب او في الاقل لدى هذا الحي منهم .

اما السند العقلي في بينة الفقهاء بقولهم ان الخطأ مرفوع شرعا ، فلا قصاص على من قتل غيره خطأ ، لكن عذر القاتل مع ذلك لا ينبغي ان يكون سببا لهدر دم القتيل ، وقد وفق الشرع بـ

الامرين ، فرفع القصاص للعذر وأوجب الدية لصيانة النفس . وكان الأصل أن تجب الدية على القاتل وان يتحمل بها في ماله ، غير انه لما كان الخاطىء معذورا وكان الواجب في القتل كثيرا ، وكان تتابع الخطأ فوق ذلك لا يؤمن ، فقد اقتضى الامر مواساة القاتل والتخفيف عنه ، والا اجحفت به الدية وربما أكلت كل ماله وتركته معدما «٧». ويقول السرخسي ان في ايجاب الكل على القاتل اجحافا به واستئصالا ـــ يعني لماله ـــ فيكون بمنزلة العقوبة وقد سقطت العقوبة عنه للعذر ، فضم الشرع اليه العاقل لدفع معنى العقوبة عنه ، لان كل أحد لا يأمن على نفسه أن يبتلى بمثله وعند ذلك يحتاج الى اعانة غيره ، فينبغي ان يعين من ابتلى ليعينه غيره اذا ابتلى بمثله كما هو العادة بين الناس في التعاون والتوادد ، فهذا هو صورة امة متناصرة وجبلة قوم قوامين بالقسط شهداء لله متعاونين على البر والتقوى «٨».

(٤) مبدأ العقل وشخصية المسئولية :

جمهور الفقهاء كما رأينا على مشروعية العقل ، لكنهم مختلفون في طبيعته ، أي في مدى ما ينطوي عليه من توافق أو تعارض مع مبدأ شخصية المسؤولية ، وهو من المبادىء الأساسية التي تقوم عليها الشريعة الاسلامية . ومن الفقهاء من يسلم بالتعارض ويصرح بأن تضمين العاقلة مخالف لظاهر قوله تعالى « ولا تزر وازرة وزر أخرى » وأن الأحاديث القاضية بتضمين العاقلة مخصصة لعموم الآية لما في ذلك من المصلحة . وممن قال بهذا الرأي ابن رشد «٩» وابن قدامة «١٠» وابن حزم «١١» والشوكاني «١٢».

وذهب آخرون الى أن ايجاب الدية على العاقلة وان كان على خلاف قياس الأصول في الغرامات وضمان المتلفات الا أنه لا يعني أن وز القاتل عليهم ولا أنهم يلتزمون بنفس فعله ، وانما تجب الدية على القاتل ابتداء ثم تحملها العاقلة عنه من باب المواساة المحضة. فالخطاب في آية النساء ـــ وما كان لمؤمن .. ـــ موجه للقاتل لا للعاقلة ، وهذا يدل على أن الوجوب عليه لا عليها ، كذلك فان سبب الوجوب هو فعل القتل وقد وقع من القاتل فكان وجوب الدية عليه لا على العاقلة ، وانما تحمل العاقلة ما وجب عليه تخفيفا عنه ومواساة له «١٣».

ومن الفقهاء من يذهب الى مدى ابعد فيقرر بأن العاقلة انما يتحملون باعتبار تقصيرهم وتركهم حفظ القاتل ومراقبته ، فوجب المال عليهم ليكون زجرا لهم عن غلبة سفهائهم وبعثا لهم على ان يأخذوا على أيديهم لكيلا يقع ذلك منهم «١٤» ويتساءل الكاساني : لم قلتم ان الحمل على العاقلة أخذ بغير ذنب ؟ فان حفظ القاتل واجب على عاقلته ، فاذا لم يحفظوا فقد فرطوا ، والتفريط منهم ذنب ، ولان القاتل انما يقتل بظهر عشيرته، فكانوا كالمشاركين له في القتل « ١٥ » وهذا القول محل نظر ، والغريب ان القائلين به هم أنفسهم القائلون بأن العاقلة انما تحمل عن القاتل مواساة له وتخفيفا عنه ، فكيف يمكن الجمع بين ايجاب الدية على العاقلة لذنب جنته بتقصيرها في مراقبة القاتل وكفه ، وايجابها عليها في الوقت نفسه للتخفيف عن القاتل ومواساته ! ولو كان صحيحا ان العاقلة تحمل الدية لتقصيرها لوجب الزامها بدية العمد أسوة بدية الخطأ ، بل لوجب الزامها بضمان المتلفات عامة دون تفريق بين الأنفس والاموال ، وذلك غير مسلم باجماع الآراء .

(٥) من هم العاقلة :

كان العرف يجري في الجاهلية على ان عاقلة

الرجل هي قبيلته ، فلما جاء الاسلام أقر النبي هذا العرف ، وظل الأمر كذلك حتى ولي عمر بن الخطاب ، فلما دون الدواوين جعل العقل على أهل الديوان . وقد عني الفقهاء بتحديد من يعقل عن الجاني، واتفقت أقوالهم في أمور واختلفت في أمور . ومما تفقوا فيه أن العصبة عاقلة ، ومما اختلفوا فيه أهل الديوان ومن لا عاقلة له .

ويرى الأحناف أنه اذا كان الجاني من أهل الديوان فعاقلته هم أهل ديوانه ، فإن لم يكن له ديوان فعاقلته قبيلته ، اي قرابته من النسب . فان كان معتقا او مولى الموالاة فعاقلته مولاه وقبيلة مولاه . فإن لم تكن للجاني عاقلة كاللقيط والحربي أو الذمي الذي اسلم فعاقلته بيت المال في ظاهر الرواية ، وروى عن أبي حنيفة أن الدية تجب عليه في ماله ولا تجب على بيت المال «١٦».

أما المالكية فالمذهب عندهم أن عاقلة الجاني قبيلته ، أي عصبته من النسب ، مواليه ، ثم بيت المال ان كان مسلما ، وتنقل كتب المذهب عن مالك رواية أخرى حاصلها أنه اذا كان الجاني من أهل ديوان عطاؤه قائم كان أهل الديوان عاقلته وحملوا عنه دون قومه ، فان لم يكن له ديوان أو كان عطاؤه منقطعا فالعقل على قبيلة الجاني ثم على مواليه ثم على بيت المال ان كان الجاني مسلما . والرواية الثانية موافقة لمذهب الاحناف ، وقد ذكرتها متون المذهب وتناقلها شراحه ، غير ان المحققين يضعفونها ولا يرونها المذهب ، وانما المذهب عندهم هو رواية المدونة ، وهي الرواية الأولى «١٧ ».

اما الشافعية فالعاقلة عندهم هم العصبات الذين يرثون بالنسب أو بالولاء ، فان لم تكن للجاني عصبة حمل عنه بيت المال ان كان مسلما ، فان لم تكن له عصبة ولا بيت مال ففي وجوب الدية في مال الجاني وجهان : أحدهما تلزمه الدية في ماله ، والآخر لا تلزمه «١٨». ورأي الحنابلة قريب من رأي الشافعية ، فعاقلة الجاني عندهم هم عصابته بالنسب أو بالولاء ، فإن لم تكن له عصبة ففي المذهب روايتان ، أحداهما أن بيت المال يعقل عنه ، والأخرى أنه لا يعقل ، بل تجب الدية في مال الجاني نفسه (١٩). ويرى الظاهرية ان عاقلة الشخص هم عصبته ، لكنهم لا يطلقون العصبة كما اطلقها غيرهم ، بل يقصرونها على العصبة بالنسب اولا ، ويقفون عند البطن ثانيا ، والبطن عند العرب هم اولاد الجد الرابع . فإن جهلت عصبة الجاني او تعذر أمرهم لافتراق الناس في البلاد وجبت الدية في بيت المال من سهم الغارمين «٢٠» .

ويرى الشوكاني أن عاقلة الرجل عشيرته ، فيبدأ بفخذه الادنى ، وهم اولاد الجد الثاني ، فإن عجزو ضم اليهم الأقرب فالأقرب من عصبة النسب ثم السبب ثم في بيت المال «٢١».

المقصود بالديوان والخلاف في اعتبار عاقلة :

الاصل في اعتبار الديوان عاقلة فعل عمر بن الخطاب ، فقد جعل أهل كل ناحية يدا وجعل عليهم قتال من يليهم من العدو . الديوان بمعناه الدقيق اسم يطلق على الدفتر الذي تضبط فيه أسماء الجند وعددهم وعطاؤهم ، وقد انزل الضبط بالديوان منزلة النسب لما جبل عليه الجند من تعاون وتناصر «٢٢» وقد جعل فقهاء الحنفية أهل الديوان عاقلة تتقدم في المرتبة عاقلة النسب ، فلا تحمل قبيلة الجاني عقل جنايته ان كان من اهل الديوان ، وفي المذهب المالكي كما رأينا رواية ضعيفة عن مالك توافق مذهب الاحناف . اما المذاهب الأخرى فتنكر العقل بالديوان وتقصره على العصبات وذلك مذهب الشافعي واحمد والرواية الموثوق بها عن مالك وكذلك اهل الظاهر .

وحجة المنكرين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالعقل على القبيلة ، ولا نسخ بعد رسول الله ، وقضاؤه اولى من قضاء عمر . وقالوا لو صح ما نقل عن عمر «٢٣» فيحتمل ان أهل الديوان كانوا عشيرة الجاني . وقيل ايضا ان اتحاد

ديوان معنى لا يستحق به الميراث فلا يحمل عقل ، شأنه شأن الجوار ، وانما تحمل العاقلة الدية بطريق الصلة ، والصلة المالية تستحق بصلة القرابة دون الديوان ، كالنفقة والميراث «٢٤».

وأجاب فقهاء الحنفية على ذلك بأن عمر جعل الديوان عاقلة بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه منكر فكان ذلك منهم إجماعا . ولا يظن بالصحابة الإجماع على خلاف ما قضى به رسول الله ، وانما هو اجتماع على وفاق ما قضى به، فانهم علموا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على العشيرة باعتبار النصرة ، وكانت قوة المرء ونصرته يومئذ بعشيرته ، ثم لما دون عمر الدواوين صارت القوة والنصرة بالديوان ، فقد كان المرء يقاتل قبيلته عن ديوانه على ما روى عن علي بن أبي طالب أنه يوم الجمل وصفين جعل بإزاء كل قبيلة من كان من القبيلة ليكونوا هم الدين يقاتلون قومهم ، فلهذا قضوا بالدية على أهل الديوان «٥» أما اعتبار العقل عن الجاني صلة واعتبار أقاربه أولى بصلته من أهل ديوانه فقد أجيب عنه بأن الدية إنما تجب على أهل الديوان الواحد فيما يحصلون عليه من بيت المال من عطاء ولما كان هذا العطاء صلة فإن وجوب الدية فيه — وهي صلة بدروها — أولى من وجوبها — على الأقرب في أصول أموالهم «٢٦».

وقد استثمر فقهاء الحنفية — وفقهاء المالكية إلى حد ما — موضوع الديوان فلم يكتفوا بتفصيل أحكامه وضبطها بل طوروا الفكرة ذاتها على نحو ما سنرى . والقاعدة عندهم أن أهل الديوان لا يحملون الدية عن الجاني الا اذا كان واحدا منهم ، فان كان من غيرهم فلا شأن لهم به ، وانما يحمل الدية عنه أهل ديوانه . وهذا يعني أن التعاقل إنما يكون بين أهل الديوان الواحد . وقد عنى الفقهاء من أجل ذلك بتحديد الضابط الذي يتوقف عليه وحدة الديوان وتعدده. ويبين من أقوالهم أن هذا الضابط يدور حول جملة أمور ، أحدها اعتبار المكان .

فالمقاتلون على مستوى دار الإسلام لا يضمهم جميعا ديوان واحد ، بل يتوزعون على الأقاليم الإسلامية المختلفة، والمراد بالديوان الواحد ديوان الإقليم الواحد «٢٧». فالشام إقليم والعراق إقليم ومصر إقليم . والراجح أن مقاتلة كل إقليم يعقلون عن بعضهم ولا يعقلون عن غيرهم من مقاتلة الأقاليم الأخرى، لأن كل إقليم يستقل بديوانه. جاء في الهداية والتبيين : ويعقل أهل كل مصر عن أهل سوادهم لأنهم أتباع لاهل مصر ، فإنهم إذا حزبهم أمر استنصروا بهم فيعقلونهم باعتبار معنى القرب والنصرة ، ومن كان منزله بالبصرة وديوانه بالكوفة عقل عنه أهل الكوفة لانه يستنصر بديوانه لا بجيرانه «٢٨». على أن في الفقه الحنفي مع ذلك من يغفل دور المصر أو الاقليم ويجعل المقاتلة حيثما كانوا — بالنسبة للعقل — أهل ديوان واحد . فقد نقل عن ابن عابدين عن تنوير الأبصار ما يلي : وقيده البعض — أي الجاني — بكونه من أهل مصرهم لا من مصر آخر ، وقيل مطلقا «٢٩»، والمعنى أن في الفقه رأيين ، أحدهما يشترط للعقل الجاني أن يكون هو والعاقلة من أهل إقليم واحد، والآخر يطلق فلا يشترط هذا الشرط، بل يكتفي بكون الجاني من المقاتلة أيا كان إقليمه الذي ينتمي اليه .

والأمر الثاني هو الطائفة ، ويقصد بها الأصل أو السلالة . فالمعلوم ان الاسلام لم يقتصر على العرب وحدهم ولم ينحصر في بلادهم ، بل دخل فيه أقوام غيرهم واتسعت رقعته فشملت أقطارا أخرى كالشام والعراق وبلاد الفرس ومصر وشمال افريقيا وبلاد الأندلس ، وانخرط كثير من أهل هذه الأقطار في جيوش الإسلام وخاضوا الحروب جنبا الى جنب يجاهدون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون . وقد ذهب بعض فقهاء المالكية الى انه اذا تعددت طوائف الجند في الاقليم الواحد فكل طائفة منهم تعقل عمن يجني من أفرادها ولا تعقل عن غيره من الطوائف الأخرى. وهذا الرأي غير مجمع عليه من فقهاء

المالكية، بل هناك رأي آخر يعتبر الطوائف كلها عاقلة واحدة تحمل الدية عمن يجنى منها دون اعتداد بطائفة. جاء في حاشية الدسوقي : واعلم ان البلد اذا كان جندها طوائف كل طائفة مكتوب عددها وعطاؤها بدفتر هل يكون جند تلك البلد كلهم أهل ديوان ، أو كل طائفة منهم أهل ديوان ؟ فذهب بعضهم للأول قائلا المراد بأهل الديوان أهل ديوان اقليم واستظهر غيره الثاني ، فجند مصر أهل ديوان واحد وان كانوا طوائف سبعة، عرب وانكشارية الخ ، فعلى الأول تعقل الطوائف السبعة عمن جنى من أي طائفة، وعلى الثاني لا يعقل عن الجاني إلا طائفته «٣٠».

ثم خطا فقهاء الأحناف في تطوير فكرة الديوان خطوة أخرى، فلم يقصروا أهل الديوان على الجند وحدهم، بل صرفوهم إلى كل جماعة متجانسة تحصل من بيت المال على عطاء ، سواء كانوا مقاتلين أو غير مقاتلين . جاء في حاشية ابن عابدين نقلا عن غرر الأفكار ما يلي : فإن كان ـــ إي الجاني ـــ غازيا فعاقلته من يرزق من ديوان الغزاة ، وإن كان كاتبا فعاقلته من يرزق من ديوان الكتاب «٣١». وبذلك اتسعت دائرة العاقلة ، فلم يعد مدارها على نوع العمل الذي يباشره أفرادها ، بل أصبح المدار على حصولهم من بيت المال على عطاء .

العصبة :

العصبة عاقلة باتفاق المذاهب، وإنما ينحصر الخلاف في رتبتها ؟ فهي عند الأحناف بديلة من الديوان فلا يصار إليها إلا عند تخلفه ، إما عند غيرهم فهي الأصل .

والعصبة نوعان : عصبة بالقرابة أو النسب ، وعصبة بالولاء أو السبب .

فأما العصبة النسبية فهم أقارب الشخص من جهة أبيه، وعلى وجه التحديد هم أقاربه الذين ينتسبون اليه عن طريق لا تدخل فيه أنثى ، كالآباء والأبناء والأخوة وأبنائهم والأعمام وأبنائهم. أما الأخوة لام وسائر ذوي الأرحام وكذلك الزوج والزوجة فلا يعدون من العصبات. ولا يشترط لالزام العصبة بالعقل أن يكونوا وارثين في الحال ، بل متى كانوا يرثون لولا المحجب عقلوا «٣٢»، لأن النبي ﷺ قضى بالدية بين عصبة المرأة القاتلة وجعل ميراثها لبنيها وزوجها «٣٣» . فالعصبة اذن يعقلون لمجرد كونهم عصبة سواء كانوا وارثين بالفعل أو بالقوة

وعلى الرغم من أن أبا الجاني وابنه من عصبته بل هما اقربهم اليه فقد اختلف الفقهاء في مدى اعتبارهم من العاقلة. ومذهب ابي حنيفة ومالك أن كل العصبة من العاقلة يدخل فيه آباء الجاني ـــ أبوه وجده ـــ وأبناؤه وإخوته وعمومته وأبناؤهم ، وهذا الرأي رواية في مذهب أحمد. وسنده ما روى عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه عن جده قال : قضى رسول لله ﷺ أن عقل المرأة بين عصبتها من كانوا لا يرثون منها شيئا إلا ما فضل عن ورثتها ، وإن قتلت فعقلها بين ورثتها . وزادوا كذلك أن الآباء والأبناء عصبة فاشبهوا الاخوة ، وأن العقل موضوع على التناصر وهم من أهله ، وان شأن العصبة في تحمل العقل كشأنهم في الميراث يتقدم الأقرب فالأقرب ، ولما كان الآباء والأبناء أحق العصبات بالميراث فكانوا أولى بتحمل العقل. أما الشافعي فيخرج الآباء والأبناء من العاقلة ، وهذا القول في رواية في مذهب أحمد . وسنده ما روى جابر أن امرأتين من هذيل قتلت إحداهما الأخرى ولكل واحدة منهما زوج وولد فجعل النبي ﷺ دية المقتولة على عاقلة القاتلة وبرأ زوجها وولدها ، وإذا ثبت هذا في الولد ثبت في الأب لتساويه في العصبة ، ولأن الدية جعلت على العاقلة إبقاء على القاتل حتى لا يكثر عليه الواجب فيجحف به

دخل الأب والإبن في العاقلة لوقع الإجحاف
لأن ما لهما كما له ، ولهذا لا تقبل شهادته لهما
شهادتهما له ، كما يلتزم كل منهما بالإنفاق على
ر إذا كان محتاجا والآخر موسرا «٣٤» وفي
ب أحمد خلاف مماثل بشأن لألاخوة ، فظاهر
، الخرقي أن فيهم روايتين كالولد
د «٣٥».

بيما عدا هذا الخلاف فالقاعدة عند الجمهور
كل عصبة يعقلون ، القريبون منهم والبعيدون .
أن الظاهرية لا يجعلون كل العصبة عاقلة ، بل
ون بالعصبة التي تعقل عند البطن ولا يتجاوزونها
٢»، والبطن عن العرب هم أبناء الجد الرابع فإذا
ت درجة العصبة عن البطن لم يلزمهم عقل ،
فر العقل في أبناء البطن وحدهم .

وعند تقسيم الدية على العاقلة يقدم الأقرب
قرب من العصبات ، فيبدأ بأبناء الأب وهم
وة، فإن لم يكفوا لقلة عددهم قسم ما فضل
أبناء الجد وهم الأعمام وأبناؤهم، فإن لم يكفوا
، أبناء أبي الجد، وهكذا حتى يتم تقسيم كل
ة «٣٧».وعلل الفقهاء هذا الحكم بأن العقل
ق بالتعصيب فوجب فيه تقديم الأقرب فالأقرب
يراث . فإن أمكن تقسيمه على الأقربين فلا
، على من بعدهم ، وإن لم يمكن لقلة عددهم
سم ما فضل على من بعدهم على الترتيب «٣٨».

وأما العصبة السببية فهم الموالي ، وعصوبتهم لا
جع إلى اشتراكهم مع الجاني في أصل واحد ، بل
جع إلى رابطة عتق أو موالاة . وولاء العتق أو
تاقة معناه أن يحمل المعتق عمن اعتقه دية جنايته
جنى ويرثه إذا مات بغير صاحب فرض ولا
صبة . أما ولاء الموالاة فمصدره عقد بين أعجمي
سلم وعربي مسلم يعقل بموجبه العربي عن
عجمي إذا جنى ويرثه إذا مات بغير وارث .
مهور الفقهاء على أنه إذا لم يكن للجاني عصبة
سب فعاقلته مواليه ، وخالف أهل الظاهر فلم
يعتدوا في العقل بغير عصبة النسب . ولم يعد للبحث في العصبة السببية اليوم أهمية لزوال هذا النظام .

الأشخاص الذين لا يشتركون في العقل :

لما كان العقل مداره على النصرة فقد اتفق الفقهاء على أن كل شخص لا يعتبر من أهل النصرة يخرج من عداد العاقلة . والنصرة التي يعنيها الفقهاء في هذا المقام لها معنى خاص فهم يقصدون بها النصرة في القتال، فمن كان أهلا لهذه النصرة عقل ، ومن لم يكن أهلا لها لم يعقل . ولا يعد الشخص من أهل النصرة إلا إذا كان مكتمل العقل قادرا بدنياً على خوض الحرب حاضرا وقت الشدة. وإذا انقلبت النصرة عقلا — وهو عبء مالي — وجب فيمن يعقل أن يكون على قدر من اليسار يسمح له باداء ما حمل به. ولهذا أسقط الفقهاء العقل عن غير المكلف ، فلا عقل على صبي ولا مجنون لان كليهما فاقد التمييز فليس من أهل النصرة. ولا عقل كذلك على المرأة لأن النصرة عند الفقهاء إنما تقوم بالرجال دون النساء . وعلل السرخسي ذلك بأن بنية المرأة لا تصلح لهذه النصرة ، ولهذا نهى الشرع عن قتل النساء والصبيان من أهل الحرب لأنهم يقاتلون لدفع من يقاتلهم ، ولم يوجب الجزية عليهم لأنهم ليسوا من أهل القتال «٣٩». والرأي عند الفقهاء أن الصبي والمجنون والمرأة لا يعقلون عن غيرهم إذا جنى وفي عقلهم عن أنفسهم خلاف «٤٠». أما عدم وجوب جزء من الدية على القاتل هو باعتبار أنه أحد العواقل ، فقد علله السرخسي بقوله إن وجوب جزء من الدية على القاتل هو باعتبار أنه أحد العواقل، وهو لا يوجد في النساء والصبيان «٤١». ولا يختلف الحكم عند الأحناف ولو كان لهم عطاء في الديوان، لأن ذلك ليس باعتبار النصرة ، بل باعتبار المئونة، كما فرض عمر بن الخطاب لأزواج رسول ﷺ العطاء في الديوان ، فكان يوصله لهن في كل سنة «٤٢».

أما المرض والشيخوخة فلا يمنعان العقل في ذاتهما ، لأن المريض والشيخ من أهل النصرة بالتدبير ، إلا أنه إذا بلغ المرض حد الزمانة والشيخوخة حد الهرم فقد اختلف الرأي عند الحنابلة والشافعية على وجهين : أحدهما الأعقل على المريض والشيخ لأنهما ليسا من أهل النصرة ، ولهذا يجب عليهما الجهاد ولا يقتلان إذا كانا من إهل الحرب، ويجري على الأعمى ما يجري عليهما لأنه مثلهما في هذا المعنى ، والثاني أنهم يعقلون لأنهم من أهل المواساة ، ولهذا تجب عليهم الزكاة «٤٣».

وجمهور الفقهاء كذلك على ان الفقير لا يعقل ، لان حمل الدية على العاقلة مواساة والفقير ليس من أهل المواساة، ولهذا لا تجب عليه الزكاة ولا نفقة الأقارب ، ولأن العاقلة تتحمل لدفع الضرر عن الجاني ، والضرر لا يزال بالضرر ، فلا يجوز تكليف الفقير بشيء من الدية لأن في ذلك أثقالا عليه وإجحافا بماله وربما كان الواجب عليه جميع ماله أو أكثر منه وقد لا يكون لديه شيء أصلا «٤٤». ونسب البعض إلى مالك وأبي حنيفة وأحمد أن للفقير مدخلا في التحمل لأنه من أهل النصرة فكان من العاقلة كالغني «٤٥» ، ولكن الراجح في المذاهب المختلفة أن الفقير لا يعقل. ويلحق الفقهاء بالفقير الغارم. والفقير هو من لا يقدر على غير قوته ، أما الغارم فهو الذي عليه دين بقدر ما في يديه أو الذي يفضل لديه بعد قضاء دينه ما يجعله في عداد الفقراء«٤٦».

واختلاف الدين مانع من العقل ، فلا يعقل المسلم عن غير المسلم ، ولا يعقل غير المسلم عن مسلم. ويعلل الفقهاء هذا الحكم بان التعاقل مبني على الموالاة والتناصر ، وذلك يعدم في اختلاف الملة، وحكم الميراث والنفقة يؤيد ذلك «٤٧». أما تعاقل غير المسلمين فسوف نعرض له بعد قليل .

والأصل أن يشترك كل أفراد العاقلة في حمل الدية ، يستوي في ذلك حاضرهم وغائبهم ، لان الغياب لا يسقط الوجوب، ولأن الغائب والحاضر يستويان في العصوبة فوجب أن يستويان في العقل وذلك مذهب الأحناف والحنابلة «٤٨» غير أن فقهاء المالكية يجعلون حضور العاقلة شرطا للتحمل بالدية ، فان غاب احدهم غيبة انقطاع لم يلزمه شيء. «٤٩» واعتد فقهاء الشافعية كذلك بحضور العاقلة وغيابها، جاء في المهذب : وإن غاب الأقربون في النسب وحضر الابعدون ففيه قولان : احدهما يقدم الأقربين في النسب لانه حق يستحق بالتعصيب فقدم الاقربون كالميراث. والثاني يقدم الأقربين في على الأقربين في النسب ، لأن تحمل العاقلة على سبيل النصرة ، والحاضرون أحق بالنصرة من الغيّب . وان استوت جماعة في النسب وبعضهم حضور وبعضهم غيّب ففيه قولان : أحدهما يقدم الحضور لأنهم أقرب إلى النصرة، والثاني يسوي بين الجميع كما يسوي في الميراث «٥٠».

والمعتبر في الصبا والجنون ، والبلوغ والعقل ، والعسر واليسر ، والغيبة والحضور وقت القضاء بالدية على العاقلة ، فمن كان وقت التوزيع صبيا أو غارما أو غائبا غيبة انقطاع فلا شيء عليه . ولو بلغ الصبي أو عقل المجنون أو استغنى الفقير أو قدم الغائب غيبة انقطاع بعد القضاء بالدية على العاقلة وقبل قبضها لم يلزمه شيء. وإن كان وقت القضاء بها بالغا عاقلا موسرا حاضرا لم يسقط عنه ما فرض عليه بطروء عسر أو جنون أو موت أو سفر «٥١». وذلك لان الدية ــ وهي مال ــ لا تجب بذات القتل بل بقضاء القاضي، وهي قبل القضاء بها لا تجب لأنها ضمان متلف ، وضمان المتلف ــ كما يقول السرخسي ــ يكون بالمثل ، ومثل النفس نفس ، إلا أنه إذا رفع للقاضي فتحقق العجز عن استيفاء النفس تحول الحق بقضائه إلى مال «٥٢» واذا وجبت الدية بقضاء القاضي فقد ثبتت حقا لمستحقها ودينا في ذمة من حمل بها ، فلا يؤثر التراخي في قبضها على وجوبها ، ولذلك كانت العبرة

في تحديد مركز كل من افراد العاقلة وبيان من يدخل منهم ومن لا يدخل ومن يحمل ومن لا يحمل هو بوقت القضاء بالدية ، لا بوقت وقوع القتل ولا بوقت قبض الدية .

هل يحمل الجاني مع العاقلة ؟

اختلف الفقهاء في الجاني وهل يحمل مع العاقلة كواحد منهم او تحمل العاقلة وحدها كل الدية فلا يجب عليه شيء منها . والرأي عند الشافعية والمالكية والحنابلة ان الجاني ليس عليه شيء من الدية بل تحملها العاقلة كلها . وحجتهم ان الخطأ مرفوع بقوله تعالى : «**وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به**» وبقوله ﷺ: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، ومقتضى رفع الخطأ ألا يحمل الجاني من الدية شيئا. وفي حديث جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ جعل دية المقتولة على عاقلة القاتلة وبرأ زوجها وولدها ، وهذا يقتضي أنه قضى بجميعها عليهم ، ولأنه قاتل لم تلزمه الدية فلم يلزمه بعضها، كما لو أمره الإمام بقتل رجل فقتله يعتقد أنه بحق فبان مظلوما ، ولأن الكفارة تلزم القاتل في ماله وذلك يعدل قسطه من الدية وأكثر منه فلا حاجة الى إيجاب شيء من الدية عليه «٥٣» . أما الأحناف فيعتبرون الجاني واحدا من العاقلة يحمل من الدية كما يحمل غيره ، وذلك لأن إيجاب الدية على العاقلة إنما هو بدفع الإجحاف عن الجاني والتخفيف عليه ، وهذا يتحقق في الكل لا في الجزء، ثم الوجوب على العاقلة باعتبار النصرة، ولا شك أن الجاني ينصر نفسه كما ينصر غيره ، وكما أنه معذور غير مؤاخذ شرعا فالعاقلة لا يؤاخذون بفعله أيضا، قال تعالى : «**ولا تزر وازرة وزر أخرى**» ومن لم يجن فهو أبعد من المؤاخذة من الجاني المعذور ، فإذا أوجبنا على كل واحد من العاقلة جزءا من الدية فلأن نوجب عليه مثل ذلك أولى «٥٤».

عاقلة غير المسلم :

مبنى العقل عند الفقهاء على التناصر ، وهو ليس وقفا على المسلمين وحدهم ، ولذلك فجمهور الفقهاء على أن غير المسلمين يتعاقلون سواء كان المجني عليه مسلما أو غير مسلم . فإن كان لأهل الذمة عواقل معروفة يتعاقلون بها فقتل أحدهم قتيلا فديته على عاقلته . وعاقلة غير المسلم هم أهل ديوانه عند من يعتد بالديوان ، وعصبته عند من لا يعتد به ، فإن لم تكن له عصبة عقل عنه أهل دينه ، النصارى عن النصراني واليهود عن اليهودي «٥٥». ويعلل الحنابلة ذلك بأنهم يتوارثون فيما بينهم ، أما الأحناف فيجعلونهم بمنزلة المسلمين لأنهم التزموا أحكام الإسلام في المعاملات لا سيما في المعاني العاصمة عن الاضرار ، ومعنى التناصر موجود في حقهم . وفي مذهب أحمد رواية أخرى أنهم لا يتعاقلون لأن المعاقلة تثبت في حق المسلم على خلاف الأصل تخفيفا عنه ومعونة له فلا يلحق به غير المسلم، ولهذا وجبت الزكاة على المسلمين مواساة لفقرائهم ولم تجب على أهل الذمة لفقرائهم فتبقى في حق الذمي على الأصل. غير أن الرواية الأولى عند الحنابلة أرجح .

حكم من لا عاقلة له :

يطلق الفقهاء على من لا عاقلة له اسم السائبة «٥٦» . ولا يخلو السائبة من أن يكون مسلما أو غير مسلم، أما غير المسلم فلا خلاف فيه ، لأن بيت المال لا يعقل عنه إذ هو خاص بالمسلمين. ولما كانت الأنفس والأطراف مضمونة فإنه يلزم من ذلك أنه إذا جنى غير المسلم على نفس أو طرف ولم تكن له عاقلة تحمل عنه فإن الدية تجب عليه في ماله .

أما إن كان السائبة مسلما — كاللقيط وكالحربي والذمي اللذين أسلما — فإن حكمه يتردد بين أن يعقل عنه بيت المال أو تلزمه الدية في ماله، وهناك رأي مرجوح بسقط الدية عنه تماما. وأغلب الفقهاء

يبدأون ببيت المال فيوجبون العقل عليه ولو كان الجاني موسرا ، فإن لم يكن بيت مال وجبت الدية على الجاني في ماله . ومنهم من يجعل العقل في كل الأحوال على الجاني دون بيت المال .

أما الأحناف فيذهبون إلى أنه إذا لم يكن للجاني عاقلة فعاقلته بيت المال في ظاهر الرواية وروى محمد عن أبي حنيفة أنه تجب الدية عليه من ماله ولا تجب على بيت المال. وقيل في توجيه الرواية الثانية أن الأصل هو الوجوب في مال الجاني لأن الجناية وجدت منه. وإنما الأخذ من العاقلة بطريق التحمل، فإذا لم يكن له عاقلة يرد الأمر فيه إلى حكم الاصل أما وجه ظاهر الرواية فهو أن الوجوب على العاقلة لمكان التناصر ، فإذا لم يكن للجاني عاقلة كان استنصاره بعامة المسلمين، وبيت المال ما لهم فكان ذلك عاقلته «٥٧».

وأما المالكية فيرون أنه إذا لم يكن للجاني عاقلة فإن بيت المال يحمل الدية عنه، فإن لم يكن بيت مال أو كان ولا يمكن الوصول إليه فإنها تكون في مال الجاني «٥٨» .

وأما الشافعية فمذهبهم أنه إذا كان الجاني مسلما ولم تكن له عصبة حمل عنه بيت المال لأن ماله للمسلمين ، وهم يرثون الجاني كما ترث العصبات فيحمل عنه كما يحملون . فان لم تكن عاقلة ولا بيت مال ففي ايجاب الدية على الجاني وجهان ، أحدهما تجب عليه ، والآخر لا تجب، وذلك بناء على أن الدية هل تجب على الجاني ثم تتحمل عنه العاقلة أو تجب على العاقلة ابتداء ؟ وفيه قولان . (٥٩)

أحدهما أن بيت المال يحمل الدية ، والأخرى لا يحملها . أما الرواية الأولى فسندها ما روى أن رجلا قتل في زحام في زمن عمر فلم يعرف قاتله فقال علي لعمر : لا يطل دم امرىء مسلم فأدى ديته من بيت المال ، ولأن المسلمين يرثون من لا وارث له فيعقلون عنه عند عدم عاقلته . أما الرواية الثانية فسندها أن بيت المال فيه حق للنساء والصبيان والمجانين والفقراء ولا عقل عليهم ، فلا يجوز صرفه فيما لا يجب عليهم ، وأن العقل على العصبات وبيت المال ليس عصبة ولا كالعصبة . أما قتيل الأنصار فلا حجة لأن فعل الرسول لم يكن عقلا بل كان تفضلا لأن الرجل كان قتيل اليهود وبيت المال لا يعقل عن غير المسلم. وأما أيلولة مآل من لا وارث له إلى بيت المال فليس ميراثا بل هو فيء ، بدليل أن أموال أهل الذمة الذين لا وراث لهم تؤول إلى بيت مال المسلمين ولا خلاف في أن المسلمين لا يرثونهم . ثم إن العقل لا يجب على الوارث إذا لم يكن عصبة ويجب على العصبة وإن لم يكن وارثا . وإذا لم يمكن الأخذ من بيت المال فهل تجب الدية على الجاني ؟ في المذهب قولان : أحدهما لا يجب عليه شيء لأن الدية لزمت العاقلة ابتداء ، بدليل أنه لا يطالب بها غيرهم ، ولا يعتبر تحملهم ولا رضاهم بها ولا تجب على غير من وجبت عليه كما لو عدم القاتل فإن الدية لا تجب على أحد، كذا ههنا ، والثاني أن الدية تجب على الجاني اذا تعذر حملها عنه لعموم قوله تعالى : «ودية مسلمة إلى أهله» ولأن قضية هذا الدليل وجوبها على الجاني جبرا للمحل الذي فوته ، وإنما سقطت الدية عن الجاني لقيام العاقلة مقامه في جبر المحل ، فإذا لم يؤخذ ذلك منها بقي واجبا عليه بمقتضى الدليل ، ولأن الأمر دائر بين أن يطل دم القتيل وبين إيجاب ديته على المتلف . والأول لا يجوز لأن فيه مخالفة للكتاب والسنة وقياس أصول الشريعة ، فتعين الثاني ولأن إهدار الدم المضمون لا نظير له وإيجاب الدية على قاتل الخطأ له نظائر. ثم إن القول بوجود الدية على العاقلة ابتداء ممنوع، وإنما تجب على الجاني ثم تتحملها العاقلة عنه . وإذا صح جدلا أنها تجب عليهم ابتداء فذلك مشروط بوجودهم ، أما عدمهم فلا يمكن القول بوجوبها عليهم «٦٠» .

وأما أهل الظاهر فمذهبهم أن العاقلة تحمل الدية بوصفها من الغارمين ، فإن جهلوا أو تعذر أمرهم

لافتراق الناس في البلاد حمل عنهم من بيت المال وأحدت الدية من سهم الغارمين «٦١».

ما تحمله العاقلة وما لا تحمله

اتفق الفقهاء على ان العاقلة تحمل الخطأ ولا تحمل العمد، واختلفوا في شبه العمد وفيمن أصاب نفسه. واتفقوا على أن العاقلة لا تحمل صلحا ولا اعترافا واختلفوا فيما إذا كانت العاقلة تحمل دية وجبت، كثرت أو قلت، أو انها لا تحملها إلا إذا بلغت من الجسامة حدا يقتضي تدخل العاقلة للتخفيف عن الجاني.

دية العمد لا تحملها العاقلة :

أجمع أهل العلم على أن دية الخطأ على العاقلة، أما العمد فلا شأن لها به «٦٢» لأن الخبر ورد في حمل عن القاتل تخفيفا عنه حيث لم يقصد القتل، والعامد قصد القتل فلم يكن جديرا بالتخفيف. ويرى ابن قدامة أن هذا الحكم قضيته الأصل، وهو أن بدل المتلف يجب على المتلف، وارش الجناية على الجاني، وهو مقتضى قوله ﷺ : لا يجنى جان الا على نفسه، ولأن موجب الجناية أثر فعل الجاني فيجب ان يختص بضرها كما يختص بنفعها، فانه لو كسب كان كسبه له دون غيره، وقد ثبت حكم ذلك في سائر الجنايات والاكساب، وانما خولف هذا الأصل في قتل المعذور فيه لكثرة الواجب وعجز الجاني في الغالب عن تحمله مع وجوب الكفارة عليه وقيام عذره تخفيفا عنه ورفقا به، والعامد لا عذر له فلا يستحق التخفيف ولا يوجد فيه المعنى المقتضى للمواساة في الخطأ «٦٣».

واختلفوا في عمد الصبي والمجنون، فذهب الحنفية والمالكية والحنابلة الى تحميل العاقلة به «٦٤»، وقال الشافعي في أحد قوليه أن الدية تجب على الجاني في ماله. وسبب اختلافهم تردد فعل الصبي والمجنون بين العمد والخطأ، فالشافعي يرى ان عمدهما عمد حقيقة، لأن العمد هو القصد، وهو قائم لديهما، وإذا كان أحد حكمي العمد — وهو القصاص. قد تخلف فيبقى الحكم الآخر وهو الوجوب في مال الجاني. اما جمهور الائمة فيرى ان عمد المجنون والصبي خطأ، لان العمد يترتب على العلم، والعلم بالعقل، والمجنون عديم العقل، والصبي قاصر العقل، فلا يتحقق منهما القصد أصلا عند البعض اولا يتحقق منهما على وجه الكمال عند آخرين.

وجمهور الفقهاء على أن العاقلة لا تحمل العمد في أي حال، سواء وجب القصاص به ابتداء ثم سقط لعلة واستحال الى دية — كما هو الشأن عندما يعفو ولي الدم — أو لم يجب القصاص أصلا بل وجبت الدية مباشرة كما هو الشأن في الجائفة والأمة وكسر الفخذ «٦٥»و«٦٦» وخالف المالكية عن ذلك فذهبوا الى تحميل العاقلة دية الجنايات التي لا قصاص فيها أصلا، سواء كانت خطأ أو عمدا، وسواء قدر الشارع فيها شيئا معلوما أو لم يقدر شيئا «٦٧»، وحجتهم « في ذلك » أن الدية في هذه الجنايات ثبتت بذات القتل فأشبهت دية الخطأ. وحجة الجمهور أنها جناية عمد فلا تحملها العاقلة لما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ أن العاقلة لا تحمل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا، ولأن حمل العاقلة انما يثبت في الخطأ للعذر تخفيفا ومواساة له، ولا عذر للعامد فلم يوجد المقتضي «٦٨».

الخلاف في شبه العمد :

يراد بشبه العمد تعمد الفعل دون النتيجة الحادثة، وأظهر صورة أن تتجه إرادة الجاني إلى ضرب المجني عليه فحسب لكن الضرب يؤدي إلى وفاته. ويطلق فقهاء القانون الوضعي على هذه الصورة اسم الجريمة ذات القصد المتعدى. وشبه العمد محل خلاف في الفقه الشرعي، والخلاف فيه

من وجوه، أولها يتعلق بمشروعيته ، فجمهور الفقهاء يسلم به وبعضهم ينكره ، وثانيها يتعلق بصوره ، فمن الفقهاء من يوسع فيها ومنهم من يضيق ، والثالث يتعلق بمن يحمل ديته . والوجه الأخير هو وحده الذي يعنينا في هذا المقام ، ومذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد أن العاقلة تحمل شبه العمد، وهذا هو أيضا قول الشعبي والنخعي والحكم والثوري واسحاق وابن المنذر «٦٩». وقال ابن سيرين والزهري والحارث العكلي وابن شبرمة وقتادة وابو ثور هي على القاتل في ماله لانها موجب فعل قصده فلا تحمله العاقلة. وهذا ما يجب ان يكون في مذهب مالك لان شبه العمد عنده من باب العمد . وحجة الجمهور ما روى أبو هريرة قال : اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها ، فهذا الحديث نص في هذا الباب . واحتجوا أيضا بأن القاتل في شبه العمد معذور لأنه لم يقصد القتل وإنما أفضى إليه فعله من غير اختيار فاشبه الخطأ ، ولهذا فإن القصاص لا يجب وإنما تجب الدية وتحملها العاقلة .

العاقلة لا تحمل ما ثبت بالصلح او الاعتراف :

هذا الحكم متفق عليه ، وسنده حديث ابن عباس : لا تحمل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا «٧٠». ومحل الحكم جناية الخطأ دون جناية العمد ، لان دية العمد موضوعة عن العاقلة في كل حال، اي سواء ثبتت الجناية بالبينة او اللوث او بالاقرار . ويأخذ شبه العمد حكم الخطأ عند جمهور الفقهاء .

ومعنى الصلح ان يدعى القتل على انسان فينكره ويصالح المدعى مع ذلك على مال ، ومعنى الاعتراف ان يقر على نفسه بقتل خطأ فتجب عليه الدية باقراره . وفي الحالين لا تحمل العاقلة شيئا مما وجب بالصلح او بالاقرار ولو كان من تصالح او اقر عد مأمونا ، وذلك الا ان تعينه عن طيب نفس او ا تصادق على اقراره ، وعندئذ فانها تلزم نفـ بنفسها . وترجع العلة في عدم تحميل العاقلة بالصا والاعتراف الى قصور ولاية الجاني عنهم ، فهم كانوا ملزمين بعقل خطئه الا ان ذلك مشروط ، يثبت الخطأ بما ينفي عنه التهمة او الظنة ولهذا يلزمهم عقل خطئه بمجرد اقراره او صلحه . د بانه متهم في حق عاقلته ، ولو جاز ان ينفذ صد عليه لادى ذلك الى ان يصالح بمال غيره ويو عليه حقا بقوله ، وكذلك الشأن أقراره فإنه لو عليهم لوجبت عليهم الدية بإقرار غيرهم ، ولا ؛ إقرار شخص على غيره ، ولأن المقر يتهم في مو من يقر له ليأخذ الدية من عاقلته فيـ إياها « ٧١ » .

وعامة الفقهاء على انه اذا كان اقرار الجاني يلزم العاقلة بشيء فانه يلزمه هو ويوجب عليه ا في ماله ، لانه اقر على نفسه بالجناية الموجبة لل فصح إقراره كما لو أقر بإتلاف مال أو بما لا ت دية العاقلة ، ولأنه محل مضمون فيضمن إذا اعـ به كسائر المحال ، وإنما سقطت عنه الدية في الوفاق لتحمل العاقلة لها ، فإذا لم تحملها و عليه . وقال أبو ثور وابن عبد الحكم لا يلزمه ، ولا يصح إقراره لأنه مقر على غيره لا على نفسه ، لم يثبت موجب إقراره فكان باطلا كما لو أقر غيره بالقتل « ٧٢ » .

حد الدية التي تحملها العاقلة :

ذهب الشافعي في الجديد الى ان العاقلة ت الكثير والقليل ، فكل دية وجبت بخطأ الجاني على عاقلته ، سواء كانت دية كاملة او ؛ الدية . وهذا الرأي سنده القياس ، فمن حمل النفس حمل ما دونها ، ولأن العاقلة انما حملت القاتل في الخطأ وعمد الخطأ ـــ اي شبه العمـ لئلا يجحف ذلك بماله ، وهذا يوجد فيما دون

النفس «٧٣».

اما جمهور الفقهاء فعلى ان العاقلة لا تحمل عن الجاني الا اذا كانت الدية الواجبة بفعله ذات بال ، لان الاصل وجوبها عليه ، وانما حملت العاقلة عنه لئلا يستغرق الواجب كل ماله ، وهذا يقتضي ان يكون الواجب كثيرا ، فإن كان قليلا لزم الجاني في ماله وما لم يلزم العاقلة في شيء، ويرى الاحناف ان ضابط الكثرة ان يكون الواجب مقدرا ، وادنى ذلك ارش الموضحة «٧٤»، وقيمته نصف عشر الدية. فاذا بلغ الواجب هذا الحد او جاوزه كان على العاقلة، وان قل عنه كان على الجاني، وسندهم في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل غرة الجنين على العاقلة، وقيمتها نصف عشر الدية ، وروى ابن عباس موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم : لا تعقل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا ما دون ارش الموضحة ، وارش الموضحة نصف عشر بدل النفس «٧٥». واكثر الفقهاء على ان ضابط الكثرة هو الثلث ، فما زاد عليه حملته العاقلة ، وما قل عنه حمله الجاني من ماله ، واختلفوا في الثلث فقال الزهري لا تحمله العاقلة ، وقال الجمهور بل تحمله،وسندهم ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قضى في الدية الا تحمل العاقلة منها شيئا حتى تبلغ عقل المأمومة — او الامة — وفيها الثلث ، ولان مقتضى الاصل وجوب الضمان على الجاني لانه موجب جنايته وبدل متلفه فكان عليه كسائر المتلفات والجنايات، وانما خولف في الثلث فصاعدا تخفيفا عن الجاني لكونه كثيرا يجحف به ، قال النبي صلى الله عليه وسلم « الثلث كثير »، ففيما دونه يبقى عليه قضية الاصل ومقتضى الدليل، وهذا حجة على الزهرى ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الثلث كثيرا «٧٦».

وتحدد المالكية الدية التي ينسب الثلث اليها بانها دية الجاني او المجني عليه ايهما اقل . فاذا جنى مسلم على مجوسي او مجوسية فقتله خطأ او جرحه جرحا يبلغ ارشه ثلث الدية فان عاقلة الجاني تحمل ما وجب عليه او لاوليائه ولو ان هذا الواجب اقل من ثلث دية الجاني المسلم ، لان دية المجوسي عند المالكية ثلث خمس دية المسلم الحر « اي تساوي ١/١٥ منها »، ودية المجوسية عندهم على النصف من ذلك ، واذا جنى مجوسي على مسلم جناية ، يقل ارشها عن ثلث دية المسلم حملته عاقلة المجوسي اذا كانت قيمة الارش منسوبة الى دية المجوسي الجاني تبلغ ثلثها او تزيد ولو انها بالنسبة لدية المجني عليه لا تبلغ الثلث «٧٧». اما الحنابلة فيجعلون النسبة دائما الى دية المسلم الحر الذكر ، ولذلك فهم يحملون العاقلة من جراح المرأة ما بلغ ارشه ثلث دية الرجل كدية انفها ، اما ما دون ذلك — كدية يدها — فلا تحمله العاقلة ، وكذلك الحكم في دية الكتابي «٧٨». كذلك فان الحنابلة لا يحملون العاقلة دية المجوسي لانها دون ثلث دية المسلم ، ولا دية الجنين ان مات منضودا او مات قبل موت امه «٧٩».

واذا تعددت العواقل في جناية واحدة فالرأي عند المالكية ان كل عاقلة تحمل ما ينوب ولو كان دون الثلث كعشرة رجال من قبائل شتى قتلوا رجلا خطأ، فعلى عاقلة كل منهم عشر دية تحملها دون الجاني «٨٠». وذلك لان المعتبر عندهم جملة الواجب بالجناية الواحدة لا مقدار ما يخص كل جان على حدة ، فاذا كان الواجب بالجناية ثلث الدية ، او ما يجاوزه فهو على العاقلة، ثم يستوي بعد ذلك ان تكون واحدة او عواقل متعددة . ومقتضى هذا الراي ايضا انه اذا احدثت الجناية الواحدة ما يوجب اروشا متعددة يقل مقدار كل منها عن الثلث وتزيد جملتها عليه فان العاقلة تحمل كل منها ما وجب، اما اذا تعددت الجنايات واستقلت كل منها عن الاخرى فان العاقلة لا تحمل منها الا ما بلغ الثلث ، ويحمل الجاني ما دون ذلك ، ولو بلغت جملة ما يحمله ثلث دية او زادت عليه ، لان

حمله اياها ناشيء عن جنايات متعددة لا عن جناية واحدة .

العاقلة لا تحمل اصابة النفس :

لا خلاف في ان الرجل اذا اصاب نفسه عمدا فلا شيء على عاقلته ، اما اذا جنى خطأ على نفسه او على اطرافه فاكثر اهل العلم على ان جنايته هدر كذلك ولا شيء على عاقلته وهذا مذهب مالك والشافعي وابي حنيفة والثوري ، وهو الاصح في مذهب احمد. وذلك لان عامر بن الاكوع بارز مرحبا يوم خيبر فرجع سيفه على نفسه فمات ولم يثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى فيه بدية ولا غيرها ، ولانه جنى على نفسه فلم يضمنه غيره كالعمد ولان وجوب الدية على العاقلة انما كان مواساة للجاني وتخفيفا عنه وليس على الجاني ههنا شيء يحتاج الى الاعانة والمواساة فيه فلا وجه لايجابه «٨١».

غير ان في الفقه رأيا اخر يذهب الى تحميل العاقلة دية من قتل نفسه خطأ او اصاب طرفه اصابة يبلغ ارشها ثلث الدية،وهذا قول الاوزاعي واسحاق ، وهو قول اخر في مذهب احمد. وسند هذا الرأي ما روى ان رجلا ساق حمارا فضربه بعصا كانت معه فطارت منها شظية ففقأت عينه فجعل عمر ديته على عاقلته وقال : هي يد من ايدي المسلمين لم يصبها اعتداء على احد ، ولم يعرف له مخالف في عصره ، ولانها جناية خطأ فكان عقلها على عاقلته كما لو قتل غيره ، وينبني على ذلك اذا كانت العاقلة هم الورثة لم يجب شيء، لانه لا يجب للانسان شيء على نفسه ، واذا كان بعضهم وارثا سقط عنه ما يقابل نصيبه وعليه ما زاد على نصيبه وله ما بقي ان كان نصيبه من الدية اكثر من الواجب عليه «٨٢».

تنجيم الدية على العاقلة :

اتفق الفقهاء على ان ما يجب على العاقلة ينجم على ثلاث سنين . وليس في المسألة نص، ولكنه عمل الصحابة، فقد روى ان عمرا وعليا قضيا بذلك ولم يعرف لهما من الصحابة مخالف فاتبعهما على ذلك اهل العلم «٨٣». وحكى القرطبي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي الدية دفعة واحدة لاغراض ، منها إنه كان يعطيها صلحا وتسديدا، ومنها انه كان يعجلها تأليفا ، فلما تمهد الاسلام قدرتها الصحابة على هذا النظام «٨٤». ويعلل الفقهاء تنجيم ما وجب على العاقلة بانه مال وجب على سبيل المواساة فلم يجب حالا كالزكاة، وكل دية تحملها العاقلة تجب مؤجلة وما لا تحمله يجب حالا لانه بدل متلف فلزم المتلف حالا كقيم المتلفات . وفارق الذي تحمله العاقلة فانه يجب مواساة فالزم التأجيل تخفيفا على متحمله، وعدل به عن الاصل في التأجيل كما عدل به عن الاصل في الزامه غير الجاني «٨٥».

والرأي متفق على انه اذا كان الواجب دية كاملة — وهي دية المسلم الحر الذكر — فانها تقسم في ثلاث سنين في كل سنة ثلثها ، سواء كانت دية نفس السمل الحر الذكر — فانها تقسم في ثلاث سنين في كل سنة ثلثها ، سواء كانت دية نفس او دية طرف كالعينين والاذنين ، اما ان كان الواجب بعض الدية ففيه تفصيل، ويرى الجمهور انه اذا بلغ ثلث الدية — كما في الآمة والجائفة — حل بأكمله في اخر السنة الاولى ، اما اذا كان نصف الدية — كدية اليد — فان الثلث يحل في اخر السنة الاولى والباقي وهو السدس يحل في اخر السنة الثانية، واذا كان الواجب اكثر من الثلثين ، وجب الثلثان في السنتين والباقي في اخر السنة الثالثة «٨٦» وفي الفقه خلاف بالنسبة الى الدية الناقصة كدية المرأة ودية الكتابي عند من يفرق بينه وبين المسلم ، فمن

الفقهاء من يجري عليها حكم الدية الكاملة باعتبارها بدل نفس فيجعلها منجمة على ثلاث سنين في كل سنة ثلثها ، ومنهم من يجري عليها حكم ارش الطرف فيوجب منها في العام الاول ما يعادل ثلث الدية الكاملة ويجعل باقيها في العام الثاني « ٨٧ »

واذا تعددت العواقل في جناية واحدة ــ كعشرة قتلوا واحدا خطأ او شبه عمد ــ وجبت عليهم دية واحدة وحملت عاقلة كل منهم عشر الدية في ثلاث سنين ، وذلك اعتبارا للجزء بالكل ، فالواجب على كل عاقلة هو جزء من دية مؤجلة في ثلاث سنين، فكان تأجيل الدية تأجيلا لكل جزء من اجزائها، اذ الجزء لا يخالف الكل في وصفه ، ولهذا فالمتفق عليه ان ما وجب على عواقل متعددة بجناية واحدة له ــ من حيث التنجيم ــ حكم الواجب على العاقلة الواحدة إيا ما كان مقداره « ٨٨ » .

وإذا تعددت الديات على عاقلة واحدة بسبب جنايات متعددة نجمت كل دية على ثلاث سنين ، ومؤدى ذلك أن تدفع العاقلة في نهاية كل عام عدداً من الأقساط بقدر عدد ما وجب عليها من الديات . ولا اعتبار في هذه الحالة لاتحاد الجاني أو المجني عليه أو اختلافه (٨٨) .

وإذا تعددت الديات على عاقلة واحدة بسبب جناية واحدة على مجني عليه واحد أو متعدد ــ كأن يضرب الجاني غيره ضربة فيفقده النطق والسمع والبصر أو يرمي رمية فيقتل اثنين ــ فقد اختلف الرأي في حكم هذه المسألة: هل تجب الديات جميعاً في ثلاث سنين بحيث تؤدي العاقلة في نهاية كل عام ثلث كل منها ، أو يقتصر الواجب في نهاية كل عام على ثلث كل منها ، أو يقصر الواجب في نهاية كل عام على ثلث دية واحدة فيستغرق الأداء ست سنوات أو تسعاً بحسب الحال؟ جاء في تكملة المجموع شرح المهذب: إن كان الواجب أكثر من دية بأن وجب بجناية ديتان فإن كانتا لاثنين حملت العاقلة لكل واحد من المجني عليهما ثلث الدية في كل سنة ، هذا نقل أصحابنا العراقيين ، وقال الخرسانيون فيه وجهان: أحدهما وهو الأصح تحمل لكل واحد من المجني عليهما ثلث الدية في كل سنة ، والثاني أن العاقلة لا تحمل في كل سنة إلا ثلث الدية لواحدٍ للمجني عليهما. وإن كانتا ــ أي ديتان ــ لواحد مثل أن قطع يديه ورجليه لم تحملهما العاقلة إلا في ست سنين في كل سنة ثلث دية . وهذا نقل أصحابنا العراقيين ، وقال الخراسانيون فيه وجهان: أحدهما هذا ، والثاني أن العاقلة تحمل الديتين في ثلاث سنين (٨٩). وحاصل ما تقدم أن في المسألة رأيين: أحدهما يجعل الديات في حكم الواحدة اعتباراً بوحدة الجناية فيوجبها كلها في ثلاث سنين ، والآخر لا يوجب في السنة الواحدة أكثر من ثلث دية واحدة لأن الثلث أقصى ما تحمله العاقلة في السنة الواحدة عن الجناية الواحدة .

وبداية حساب السنوات الثلاث محل خلاف في الفقه. والرأي عند الحنابلة أن الدية مال مؤجل ، والأصل فيه يبتدىء أجله من حين وجوبه كالدين المؤجل والمسلم . والدية إنما تجب بتحقق سببها ، فإن كانت دية نفس فابتداء الأجل من حين الموت سواء كان قتلا موحياً أو عن سراية جرح ، وإن كانت جرح وجبت التفرقة ، فإن كانت عن جرح اندمل من غير سراية مثل أن قطع يده فبرأت بعد مدة فابتداء المدة من حين القطع لأن تلك حالة الوجوب ، وإن كان الجرح سارياً مثل أن قطع إصبعه فسرى ذلك إلى كفه ثم اندمل فابتداء المدة من حين الاندمال لأن حال استقرار الجناية ، وقيل

تعتبر المدة في الجرح عامة من حين الاندمال (٩٠). ومذهب الشافعية في هذا الخصوص قريب من مذهب الحنابلة (٩١).

أما الأحناف والمالكية فيرون أن الدية إنما تجب بحكم القاضي لا بارتكاب الجناية ولا باستقرارها (٩٢). وعلل في فتح القدير بأن ضمان المتلفات إنما يكون بالمثل بصريح النص، ومثل النفس نفس، إلا أنه إذا رفع الأمر إلى القاضي وتحقق العجز عن استيفاء النفس لما فيه من معنى العقوبة — وهو مرفوع عن الخطأ — تحول الحق بالقضاء، إلى المال. فيعتبر ابتداء المدة من وقت القضاء به (٩٣).

إلى الأدنى لعدد العاقلة ومدى ما يلتزم به كل منهم:

القاعدة أن تقسم الدية على أفراد العاقلة فيحمل كل منهم ما يخصه بشرط ألا يجحف به أو يشق عليه، لأن العاقلة إنما تحمل على سبيل المواساة والتخفيف عن الجاني، فلا يخفف عنه بما يثقل على غيره ويجحف به، ولأنه لو كان الإجحاف مشروعاً لكان الجاني أحق به لأنه جناية وجزاء فعله، فإذا لم يشرع في حقه ففي حق غيره أولى (٩٤). على أن التسليم بهذه القاعدة لم يحل دون الخلاف في تحديد ما يلتزم به كل فرد من أفراد العاقلة. ويدور الخلاف أساساً حول ما إذا كان نصيب كل منهم مقدراً أو غير مقدر، وإذا مقدراً فما مداه، وهل يستوي في كل أفراد العاقلة أو يتمايزون بحسب درجة يسارهم.

ومذهب أحمد أن أفراد العاقلة يحملون على قدر ما يطيقون، فعلى هذا لا يتقدر نصيب كل منهم شرعاً، وإنما يرجع فيه إلى اجتهاد القاضي فيفرض على كل واحد قدراً يسهل ولا يؤذي، لأن التقدير لا يثبت إلا بتوقيف ولا يثبت بالرأي والتحكم، وإذ لا نص في هذه المسألة فإنه يجب الرجوع فيها إلى اجتهاد القاضي كمقادير النفقات. وعن أحمد رواية أخرى أنه يفرض على الموسر نصف دينار لأنه أقل مال يتقدر في الزكاة فكان معتبراً بها، ويفرض على المتوسط ربع دينار لأن ما دون ذلك تافه لا تقطع اليد في سرقته، أما الفقير فلا شيء عليه لأن أدنى قدر يرهقه ويجحف به (٩٥).

ومذهب الشافعي موافق للرواية الثانية عن أحمد، وعلى ذلك يفرض على الموسر نصف دينار وعلى المتوسط ربع دينار، أما الفقير فلا يلزمه شيء لأنه ليس من أهل المواساة، ولو أنه حمل بشيء لأدى ذلك إلى رفع الضرر عن الجاني وإلحاقه بالفقير، والقاعدة أن الضرر لا يُزال بالضرر (٩٦).

واختلف القائلون بالتقدير فيما إذا كان نصف الدينار وربعه يتكرر في الثلاثة الأعوام أو يقسم عليها. وفي المسألة وجهان: أحدهما أن القدر الواجب يتكرر في كل عام فيكون جملة ما يحمله الموسر ديناراً ونصف دينار وما يحمله المتوسط ثلاثة أرباع دينار. وقيل تعليلا لذلك إنه حق تعلق بالحول على سبيل المواساة فيتكرر بتكرر الحول كالزكاة. والآخر أنه لا يتكرر بتمامه بل يجب مقسوماً على ثلاثة أعوام، لأن هذا القدر يمثل كل ما يحمله فرد العاقلة ففي إيجاب الزيادة عليه إجحاف (٩٧).

وإذا كان عدد أفراد العاقلة كبيراً ففي كيفية توزيع الدية عليهم في مذهب أحمد وجهان: أحدهما أن تقسم على جميعهم فيلزم القاضي كلا منهم بما يراه وإن قل، والآخر أنه يجعل على المتوسط نصف ما على الموسر ويعم بذلك جميعهم (٩٨). وفي مذهب الشافعي قولان: أحدهما كالوجه الثاني من مذهب أحمد، والآخر أن يترك الأمر لاجتهاد القاضي فيخص من شاء منهم فيفرض عليه القدر الواجب لئلا ينقص نصيب كل منهم عنه فيصير إلى الشيء التافه، ولأن يشق فربما أصاب كل واحد قيراط فيشق جمعه (٩٩).

وإذا كان عدد أفراد العاقلة قليلا بحيث لا يفي مجموع ما يعرض عليهم بقيمة الدية الواجبة ففي مذهب أحمد وجهان : أحدهما أن الباقي يجب في بيت المال، والآخر أنه لا يجب فيه. وإذا تعذر الأخذ من بيت المال ففي التزام الجاني بما تبقى من الدية وجهان : لأحدهما أن لا شيء عليه، لأن الدية لزمت العاقلة ابتداء فلا تجب على غير من وجبت عليه كما لو عدم القاتل فإن الدية لا تجب على أحد. وعلى هذا الوجه إن وجد بعض العاقلة حملوا قسطهم وسقط الباقي فلا يجب على أحد. والوجه الآخر أن الدية تجب على الجاني إذا تعذر حملها عنه لئلا يطل دم المقتول، ولأن فات حكم إيجابها، ثم إن القول بوجوب الدية على العاقلة ابتداء ممنوع، وإذا سلم فهو مشروط بوجودهم وكفايتهم، أما مع عدمهم أو عدم كفايته فلا يمكن القول في هذا القول بوجوبها أو بوجوب باقيها عليهم (١٠٠).

ومذهب الشافعي في هذا الخصوص كمذهب أحمد (١٠١).

أما مذهب مالك فليس فيه حد مقدر لما يحمله كل فرد من العاقلة، وإنما توزع الدية عليهم فيحمل كل منهم بقدر ما يطيق. وضبطاً للمسألة جعل فقهاء المذهب لعدد العاقلة حداً أدنى، جعله بعضهم سبعمائة وجعله بعضهم فوق الألف، فإن قل العدد عن ذلك ضم إليهم من يليهم من أقرب البلاد إليهم حتى يتم العدد، فإن لم يوجد ما يفي فإنهم يغرمون ما ينوبهم على تقدير وجود العدد المعتبر ثم يؤخذ الباقي من بيت المال. وإذا زادت العاقلة عن عدد وتساوت في المرتبة وزعت عليهم الدية وحمل كل منهم ما يخصه (١٠٢).

أما الأحناف فيقدرون حداً لما يحمله كل فرد من العاقلة فيجعلونه ثلاثة دراهم أو أربعة. والمذهب أن هذا هو جملة الواجب في ثلاث سنين فلا يؤخذ في كل سنة إلا درهم أو درهم وثلث، وقيل يؤخذ من كل واحد في كل سنة ثلاثة دراهم أو أربعة، والقول الأول هو الأصح (١٠٣). ويجوز أن يقل نصيب الفرد عن القدر المذكور إذا كان في العاقلة كثرة، فإن قل عددهم حتى أصاب الواحد أكثر من ذلك ضم إليهم أقرب القبائل إليهم سواء كانوا من أهل الديون أو لم يكونوا (١٠٤).

الهوامش

(١) الشيخ محمود شلتوت — الإسلام عقيدة وشريعة ١٩٧٢ — دار الشروق ص ٥٠٢ — ٥٠٣.

(٢) الشاطبي — الموافقات جـ ط ص ٢٨٥ — ٢٨٦.

(٣) ابن حزم — المحلى جـ ١١ ص ٥٤.

(٤) الشوكاني — نيل الأوطار جـ ٧ ص ٨٦.

(٥) انظر في عرض حجج المنكرين المبسوط لسرخسي جـ ٢٦ ص ٦٥.

(٦) انظر القرطبي — الجامع لأحكام القرآن — طبعة دار الشعب ص ١٨٨٥.

(٧) انظر ابن قدامه — المغنى جـ ٩ ص ٤٩٧، الشوكاني ص ٨٦، القرطبي ص ١٨٨٥، فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٢، بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٦، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج جـ ٧ ص ٣٧٠.

(٨) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٥.

(٩) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٤١٢ .
(١٠) المغنى جـ ٩ ص ٤٨٨ — ٤٨٩ .
(١١) المحلى جـ ١١ ص ٥٥ — ٥٦ (١٢) نيل الأوطار جـ ٧ ص ٨٦ .
(١٣) من هذا الرأي القرطبي ص ١٨٨٥ والرصي في المبسوط جـ ٢٦ ص ٦٦ والكاساني في بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٦ والشيخ شلتوت ص ٣٣٥ .
(١٤) المبسوط جـ ٢٦ ص ٦٦ ، فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٢ ، حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤١ .
(١٥) بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٦ .
(١٦) بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٧ — ٤٦٦٨ ، المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٥ — ١٣٣ ، فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٢ — ٤٠٥ ، حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤٠ .
(١٧) ابن رشد — بداية المجتهد ونهاية المقتصد جـ ٢ ص ٤١٣ ، الخرشي على مختصر خليل جـ ٨ ص ٤٥ — ٤٦ ، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .
(١٨) المهذب للشيرازي جـ ٢ ص ٢١٢ — ٢١٣ .
(١٩) المغني لابن قدامة جـ ٩ ص ٥١٥ — ٥٢٥ .
(٢٠) المحلي لابن حزم جـ ١١ ص ٥٩ .
(٢١) نيل الأوطار جـ ٧ ص ٨٦ .
(٢٢) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٣ .
(٢٣) تعقب ابن حزم ما نسب إلى عمر في هذا الخصوص وحقق إسناده ودلل على فساده وذهب إلى أن ما أدعوه باطل لا أصل له . المحلي جـ ١١ ص ٥٧ — ٥٨
(٢٤) المغني لابن قدامة جـ ٤ ص ٢٨٣
(٢٥) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٦ ، بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٧ ، فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٣ ، حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤١ .
(٢٦) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٦ ، فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٣ .
(٢٧) حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤١ ، الخرشي جـ ٨ ص ٤٥ ، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٣ .
(٢٨) حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤٢ .
(٢٩) حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤١ .
(٣٠) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٣ ، وانظر كذلك حاشية العدوي بهامش الخرشي جـ ٨ ص ٤٥ — ٤٦ .
(٣١) حاشية ابن عابدين جـ ٨ ص ٦٤١ .
(٣٢) ابن قدامة جـ ٨ ص ٥١٦ .
(٣٣) الجامع الصحيح للإمام مسلم .
(٣٤) المهذب للشيرازي جـ ٢ ص ٢١٢ ، المغنى لابن قدامه جـ ٩ ص ٥١٥ — ٥١٦ .
(٣٥) المغنى جـ ٩ ص ٥١٦ .
(٣٦) المحلي جـ ١١ ص ٥٩ .
(٣٧) الخرشي جـ ٨ ص ٤٥ ، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٣ ، المهذب للشيرازي جـ ٢ ص ٢١٣ .
(٣٨) المهذب جـ ٢ ص ٢١٣ — ٢١٤ .
(٣٩) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٨ .
(٤٠) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٤ ، المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٨ ، التكملة الثانية من المجموع شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٨٧ .
(٤١) المبسوط الموضع السابق ، ويرى الزرقاني إن كل واحد منهم يعقل عن نفسه لمناشئ الإتلاف . حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٤ .
(٤٢) المبسوط الموضع السابق .
(٤٣) المغنى جـ ٩ ص ٥٢٣ — ٥٢٤ ، المهذب جـ ٢ ص ٢١٣ .
(٤٤) المغنى جـ ص ٥٢٣ ، المهذب جـ ٢ ص ٢١٣ ، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٤ . (٤٥) المغنى جـ ٩ ص ٥٢٣ .
(٤٦) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٤ .
(٤٧) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٣٣ ، فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٩ — ٤١٠ ، المهذب جـ ٢ ص ٢١٣ .
(٤٨) انظر العقدية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٦٦٢ . المغنى جـ ٩ ص ٥١٨ .
(٤٩) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .
(٥٠) المهذب جـ ٢ ص ٢١٤ .
(٥١) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .
(٥٢) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٨ .
(٥٣) المغنى جـ ٩ ص ٤٩٧ — ٤٩٨ .
(٥٤) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٦ ، بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٦ — ٤٤٦٧ .
(٥٥) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٣٣ ، فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٩ ، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٣ ، المغنى جـ ٩ ص ٥٠٧ .
(٥٦) ويلحق بالسائية كذلك من له عاقلة ولكنها معدمة .
(٧٥) بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٨ . ويقول ابن عابدين : وفي زماننا بخوارزم لا يكون العقل إلا في مال الجاني لأن العشائر فيها قد وهت ورحمة التناصر من بينهم قد رفعت وبيت المال قد انهدم . حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤٥

(٥٨) الخرشي جـ ٨ ص ٤٦ .

(٥٩) المهذب جـ ٢ ص ٢١٢ ـــ ٢١٣ .

(٦٠) المغني جـ ٩ ص ٥٢٤ ـــ ٥٢٦ .

(٦١) المحلي جـ ١١ ص ٥٩ .

(٦٢) الإجماع لابن المنذر ، تحقيق الدكتور عبد المنعم فؤاد ـــ قطر ص ١٢٠ .

ولا خلاف كذلك في أن خطأ الإمام والقاضي في غير الحكم والاجتهاد على العاقلة ، أما ما حصل بالاجتهاد ففيه خلاف وفي مذهب أحمد والشافعي رأيان : أحدهما إيجاب الدية على العاقلة ، والآخر إيجابها في بيت المال . انظر المغني لابن قدامه جـ ٩ ص ٥١٠ ، والمهذب للشيرازي جـ ٢ ص ٢١١

(٦٣) المغني جـ ٩ ص ٤٨٨ ـــ ٤٨٩

(٦٤) فتح القدير جـ ٨ ص ٣٢٣ ، بداية المجتهد جـ ٢ ص ٤١٢ ـــ ٤١٣ ، المغني جـ ٩ ص ٥٠٤

(٦٥) المغني جـ ٩ ص ٥٠٣ ، المهذب جـ ٢ ص ٤١١ ـــ ٤١٣ ، بدائع الصنائع

(٦٦) تطلق الجائفة على جرح البطن والظهر الذي يصل إلى الجوف ، وفيها ثلث الدية أما الآمة فهي الشجة التي تبلغ أم الدماغ حتى لا يبقى بينها وبين الدماغ إلا جلد رقيق

(٦٧) الخرشي جـ ٨ ص ٤٥ . ويفرق المالكية في هذا الصدد بين الدية البديلة والدية الأصيلة ، أما البديلة فهي التي تستحق نتيجة لسقوط القصاص بعد وجوبه كأن يعفو أولياء المقتول أو أن يفقأ أعور العين اليمنى عين شخص يمني عمداً ، وهذه الدية لا تحملها العاقلة أما الدية الأصيلة فهي دية الجراح التي لا قصاص فيها كالجائفة والآمة وكسر الفخذ ، وهذه الدية تحملها العاقلة . فالقاعدة عندهم أنه إذا وجب القصاص ثم سقط لم تحمل العاقلة شيئاً ، وإذا امتنع وجبت الدية حملتها

(٦٨) المغني جـ ٩ ص ٥٠٣

(٦٩) المبسوط للسرخسي جـ ٢٦ ص ٦٥ و جـ ٢٧ ص ١٢٥ ، وفتح القدير جـ ٨ ص ٢٥١ ـــ ٢٥٢ و ص ٤٠٢ ـــ ٤٠٣ ، المهذب جـ ٢ ص ٢١١ ، المغني جـ ٩ ص ٣٣٧ ـــ ٣٣٨ ، و ص ٤٨٩ و ٤٩٢

(٧٠) المغني جـ ٩ ص ٥٠٤ ، أحكام القرآن للقرطبي ص ١٨٩٠ ، الخرشي وحاشيته العدوي جـ ٨ ص ٤٤ ، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٢ ، بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٥ ، المبسوط جـ ٢٧ ص ١٣١ ، فتح القدير جـ ٤ ص ٤١٣ ، حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤١

(٧١) ويعلل الكاساني وبعض الأحناف هذا الحكم بأن العاقلة إنما تحمل ما وجب بنفس القتل ، أما ما وجب بغيره فلا تحمله ، فهي لا تعقل الصلح لأنه بدل الصلح ما وجب بالقتل بل بعقد الصلح ، ولا الإقرار لأن الدية وجبت بالإقرار بالقتل لا بالقتل . بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٥

(٧٢) المغني جـ ٩ ص ٥٠٥

(٧٣) المجموع شرح المهذب (التكملة الثانية) جـ ١٧ ص ٤٧٠ وتنقل كتب المذهب الشافعي في القديم قولين : أحدهما أن العاقلة تحمل دية النفس ولا تحمل ما دون الثلث . تكملة شرح المهذب المرجع السابق ص ٤٧٠

(٧٤) الأرش عقل ما دون النفس ، أما الموضحة فنوع من جراح الرأس والوجه ، وتطلق على الشجة التي تصل إلى العظم ، وسميت موضحة لأنها تبدي وضح العظم أي بياضه .

(٧٥) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٧ ـــ ١٢٨

(٧٦) المغني جـ ٩ ص ٥٠٥ ـــ ٥٠٦ ، القرطبي ص ١٨٩٠ ، الموطأ ص ٥٠٧

(٧٧) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٢ ، الخرشي جـ ٨ ص ٤٥

(٧٨) دية الكتابي محل خلاف بين الفقهاء ، فهي في مذهب الشافعي ثلث دية المسلم ، وفي مذهب أحمد ومالك على النصف من دية المسلم ، أما عند أبي حنيفة كدية المسلم

(٧٩) المغني جـ ٩ ص ٥٠٧

(٨٠) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٥ ـــ ٢٨٦

(٨١) الموطأ ص ٥٠٧ ، بداية المجتهد جـ ٢ المهذب جـ٢ ص ١١ ، المغني جـ٩ ص ٥٠٩ ، واختلف فيمن كانت على عبيره ، وقيل هي كالعمد لأنه لا عذر له .

(٨٢) المغني جـ ٩ ص ٥٠٩

(٨٣) المغني جـ ٩ ص ٤٩٧ ، وحكى عن قوم من الخوارج أنهم قالوا بوجوب الدية حالة على العاقلة لأنها بدل متلف ، ويعقب ابن قدامة على هذا الرأي بقوله : ولم ينقل إلينا ذلك عمن يعد خلافه خلافاً . المرجع السابق ص ٤٩٢

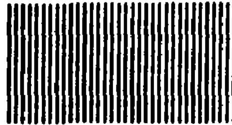
(٨٤) أحكام القرآن ص ١٨٩٠

(٨٥) المغني جـ ٩ ص ٤٩٧

(٨٦) والرأي الأول مذهب مالك ، والثاني مذهب أبي حنيفة ، والرأيان وجهان في مذهب الشافعي وأحمد ابن حنبل . انظر الخرشي جـ ٨ ص ٤٧ ، المغني جـ ٩ ص ٤٩٤ ، تكملة المجموع شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٧٨ ـــ ٤٧٩

(٨٧) بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٧٠ ، فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٤ ، الخرشي جـ ٨ ص ٤٧ .

(٨٨) الخرشي جـ ٨ ص ٤٨
(٨٩) تكملة المجموع شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٧٨ .
(٩٠) المغني جـ ٩ ص ٤٩٣
(٩١) تكملة المجموع شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٧٧ — ٤٧٨ .
(٩٢) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٣١ ، ١٣٢ ، الخرشي جـ ٨ ص ٤٧ ، والرأي الذي سبباه للمالكية هو المشهور في المذهب ، ويقابله قول من يقول يوم القتل لا يوم الحكم . انظر حاشية العدوي بهامش الخرشي .
(٩٣) فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٥ — ٤٠٦ . ونازع الكمال بن الهمام في صحة هذا التعليل فقال إن فيه نظراً ، لأنهم إن أرادوا أن ضمان المتلفات مطلقاً — حتى النفس المتلفة بالقتل خطأ — إنما يكون بالمثل بالنص فهو ممنوع . كيف وقد قال الله تعالى : « **ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله** ...» الآية ، وهو نص صريح في كون جزاء القتل الخطأ تحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله لا قتل القاتل بمقابلة ذلك ! نعم إن قوله تعالى : « **فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** » كان يقتضي بإطلاقه أن يكون الضمان في النفس المتلفة بالقتل خطأً أيضاً بالمثل لو لم يكن حكم القتل خطأً مخصصاً منه بنص آخر وهو قوله تعالى : « **ومن قتل مؤمناً خطأً** ...» الآية ، ولما خص به من ذلك كان وجوب الدية في القتل خطأً منصوصاً عليه من قبل رب العزة ثابتاً قبل القضاء .
(٩٤) المغنى جـ ٩ ص ٥٢٠ ، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٢٨٤ ، تكملة شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٩١ .
(٩٥) المغنى جـ ٩ ص ٥٢٠
(٩٦) تكملة شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٩١
(٩٧) المغنى جـ ٩ ص ٥٢١ ، تكملة شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٩١ — ٤٩٢ .
(٩٨) المغنى جـ ٩ ص ٥٢١
(٩٩) تكملة شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٨٩ — ٤٩٠
(١٠٠) المغنى جـ ٩ ص ٥٢٥ — ٥٢٦ .
(١٠١) تكملة شرح المهذب جـ ١٧ ص ٤٧٩ — ٤٨٠ و ص ٤٩٣ .
(١٠٢) حاشية الدسوقي وتقريرة عليش جـ ٤ ص ٢٨٤ — ٢٨٦ ، بداية المجتهد جـ ٢ ص ٤١٣ .
(١٠٣) انظر حاشية ابن عابدين جـ ٦ ص ٦٤٤
(١٠٤) بدائع الصنائع جـ ١٠ ص ٤٦٦٨ .



إسلامية المعرفة

الفكر السياسي والدستوري

مترجم عن الأنجليزية

محمود غازي

نحن نعيش في عهد تغلب عليه الصبغة الغربية في التربية والحضارة وفي المظهر الخارجي للتفكير والتدريب الثقافي. هذه الحقبــة يمكن أن تدعي بحق حقبة الاستعباد الفكري مسبقة بالخضوع السياسي والعسكري.

هذا الاستعباد الفكري كان في الغالب أثراً من آثار الحكم الامبريالي الغربي طويل المدى الذي خضع له العالم الإسلامي. ولكن السبب الحقيقي لذلك هو الطريقة الأكاديمية والثقافية الحالية التي ترتكز على التصور الغربي للثقافة وتنمو وفقاً للنماذج الغربية ويديرها رجال تثقفوا ونشأوا وفقاً للتقاليد الغربية المدونة وتزخر بها كتبهم التاريخية والعلمية ذات المظهر والمضمون والطابع الغربي.

ومن السهل تغيير مظهر التاريخ ولقد تعددت جهود في العالم الإسلامي خلال المائة سنة الماضية لتدوين التاريخ بصورة ثقافية مقبولة. صحيح أن بعض هذه الجهود قد صادفها النجاح الجزئي ولكن الاشكال الحقيقي ينحصر في المؤلفات الأدبية والعلمية التي كانت تدرس والتي ظهرت صعوبتها الشديدة وعدم جدواها فالمؤلفات في العديد من المواضيع لا يمكن إتمامها إلا إذا كانت المواد التي تعالجها قد تطهرت وأعيد تدوينها وتنسيقها.

إن جميع العلوم سواء الاجتماعية أو الإنسانية وحتى الطبيعية أو الكيماوية إنما تحوي مجموعة من الأفكار والمعلومات المنظمة والمنسقة وفقاً للأفكار والمعتقدات والمظهر والظروف الاجتماعية والوسط الفني والأدبي لواضعيها وخبرائها.

فهم ينظمون وينسقون علومهم وفقاً لاحتياجاتهم الفكرية، والأكاديمية ، والأيديولوجية. وهكذا فالعلوم التي توضع وتتطور وتنمو بمعرفة شعب أو أمة معينة إنما يتم هذا وفقاً للمفاهيم الأساسية المشكلة وفقاً لتصوراتها ومظاهرها وهي أيضاً تُغذيَّ بتقدمها التاريخي.

إن العلوم الاجتماعية التي ورثناها عن الغرب تعتبر مثالاً واضحاً لهذه الحقيقة فقد نشأت في الغرب ونمت طبقاً لخلفية تاريخية غربية خاصة بها. كما وأن مضمونها وروحها لها طابع ولون أوربي واضح ومحدد تماماً.

هذه العلوم لا يمكن استيرادها وزرعها في وسط يختلف كلية عن الوسط الأوربي. وحتى في أوربا عندما تغير الوسط وتغيرت الاحتياجات والمتطلبات ظهرت الحاجة إلى تغيير جذري وإعادة دراسة مجموعها . بل وإعادة تنظيمها وتصنيرها وفقاً للمتطلبات الحديثة والوسط المستجد. والاتحاد السوفيتي والعالم الشيوعي خير مثال على ذلك أمامنا.

لقد رفضوا كل العلوم الغربية واستبعدوها بوصفها علوماً بورجوازية وشعروا بالحاجة إلى أعادة بناء كافة العلوم في ضوء المفاهيم الماركسية اللينينية. وفي خلال نصف القرن الماضي قاموا بتغيير وتنسيق كل العلوم الاجتماعية والطبيعية والإنسانية وغيرها وطوروها بحيث تتمشى مع المفهوم الشيوعي.

العالم الإسلامي يجب ألا يتردد في أن ينحو نحو المثال الشيوعي، عليه أن يرفض كل العلوم التي ورثها عن الغرب بصورتها ومضمونها الحالي ثم عليه أن يعيد بناءها على أساس الأيديولوجية الإسلامية.

علينا أن نعامل العلوم الغربية على أنها مواد أولية يجب إعادة بحثها بكل دقة فما هو مفيد ومطابق لمبادئنا يبقى ويعاد تعديله وتنظيمه، وأما ما تبقى بعد هذا فيلقى به بعيداً.

هذه الطريقة التي سميت إسلامية المعرفة يجب أن تمر بثلاث مراحل: .

١) في المرحلة الأولى يجب إعادة بحث ودراسة كافة العلوم الاجتماعية والإنسانية وبيان أوجه نقصها وآثارها الضارة وكذلك يجب أن نوضح بجلاء العناصر التي لا تتمشى مع مفاهيمنا.

٢) في المرحلة الثانية ما تبقى من هذه العلوم يجب إعادة تقنينه وتنظيمه بحيث يتمشى مع تراثنا الأدبي والفني والفكري.

٣) في المرحلة الثالثة يجب أن تشملها مؤلفاتنا الأدبية الكلاسيكية. فمن ناحية يجب أن ننتفع انتفاعاً كاملا بالتجارب الفكرية والمكتشفات التي حققها العالم المتحضر ومن ناحية أخرى يجب أن نقوي وننمي ونبعث الحياة في علومنا التقليدية.

ولقد بُذل مجهود متواضع في هذا البحث لشرح ونقد الفكر السياسي والدستوري الغربي بهدف الإسهام بقدر متواضع لتحقيق مفهومنا عن «إسلامية المعرفة».

خلفيـــة:

إن التفكير السياسي الغربي يرتد أصله وأسباب نموه إلى الفلسفة اليونانية، ولقد كان من المتفق عليه عموماً بين كتاب النظريات السياسية الأوربية أن التفكير النظامي السياسي في الغرب قد بدأ مع الإغريق القدامى . وقد قيل أن السبب الرئيسي في رد أصل الفلسفة السياسية المنظمة إلى قدامى الإغريق يرجع إلى قدم تفكيرهم الذي جعلهم أكثر قبولاً لمعطيات الأشياء.

لقد طبق التفكير السياسي الغربي فكرة ما سمي «بالمدينة الدولة» في العهد اليوناني الأول واعتبر هو الأنموذج الأساسي والمصدر لكل الفلسفات في الغرب.

الأنموذج الذي حذوا حذوه بعد أن وضعوه بالعبارات التي استعملوها. وخطوط النقاش التي ...وها لا زالت جميعها بادية في التطبيق العلمي للسياسات في الغرب الحديث.

فالصورة المبكرة للحكومة في العهد اليوناني القديم كانت الملكية. وكان الملك يدعي أنه سليل الآلهة الوطنية الاغريقية وكان هذا الادعاء مصدقاً ومعه حقيقة ثابتة وبهذا الوصف أيضاً كان هو الكاهن الأعظم بالنسبة لشعبه وكان يمارس سلطانه بواسطة مجلس المسنين ومجلس الشعب الذي لم يكن لهما أي رأي في إعداد وإصدار القرارات. فقد كان الملك صاحب السلطة المطلقة. ولكن هذا النظام الاستبدادي لم يكن ليعمر طويلاً، ففي منتصف القرن الثامن قبل الميلاد أمكن للنبلاء أن يستحوذوا على نصيب من السلطة وأن يغيروا النظام من ملكية مطلقة الى ارستقراطية محدودة وطبقاً لهذا النظام تركزت السلطة في أيدي حفنة من النبلاء مؤثرين.

ونظراً للقصور المتأصل في هذا النظام فقد انقلب سريعاً إلى حكم الأقلية وهو ما نعبر عنه بالحكم الأبوي لقلة من النبلاء الأغنياء. وهكذا تأرجح النظام السياسي لدى قدامى الاغريق بين هذين النظامين: الملكية الاستبدادية المطلقة وحكم القلة من النبلاء.

ولقد نظم واختصر افلاطون وأرسطو هذا المفهوم في حينه، وكان لكليهما أبعد الأثر والتأثير على الفلسفة والسياسة فيما بعد سواء في الشرق أو في الغرب ولكن ما هو مستغرب حقاً أن يظل هذا النظام معمولاً به حتى بعد انقضاء أوان الديموقراطية الاغريقية. فالنظام السياسي الأمثل كما تصوره هذا المفكران ليس إلا انعكاس للواقع السياسي للأغريق القدامى.

وفي أعقاب الاغريق جاء الرومان وتقدموا ناشرين نفوذهم وتأثيرهم على الفكر السياسي والدستوري في الغرب. وتاريخ هذا الفكر الروماني لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفكر الاغريقي. ولقد عرفت روما أطواراً ظهرت خلالها الملكيات والجمهوريات. هذه الجمهوريات كانت في الواقع صورة متقدمة من صور حكم الأقلية الإغريقي، ترتكز على الثروة وحسن استعمال الأدوار الرئيسية لنصيب من الحكم.

ولقد انتقد «فاولر» الجمهورية الرومانية القديمة واصفاً إياها على أنها «أشهر أنواع حكم الأقليات الذي عرفه العالم قوة وتركيزاً».

حكم الأقليات الروماني هذا كان السبب في قيام واستتباب النظام الاقطاعي الذي أصبح السائد في أوربا خلال العصور الوسطى. واستمر الاقطاع ينمو ويزداد اتقاناً من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر. ولقد ترك بصماته بكل شدة على التقدم السياسي والدستوري في أوربا فيما تلاه من العصور.

وفقاً لنظرية الاقطاع، وبكل اختصار. فالسادة الاقطاعيون كانوا أتباعاً ومرؤوسين للملوك. والملوك كانوا-بدورهم - أتباعاً ومرؤوسين للامبراطور الذي كان مرؤوساً لله وحده.

في هذا النظام المتدرج السلطة كان الجميع الكبير والصغير، سادة في أملاكهم والبلاد الخاضعة لسلطتهم.

وفي حوالي منتصف القرن الثامن الميلادي اتخذ الاقطاع الأوربي مظهراً جديداً هو الامبراطورية الرومانية المقدسة التي شملت وسط أوربا بالكامل تقريباً وكان مركز الامبراطور بالنسبة لصغار الملوك والحكام المحليون هو نفس مركز الملوك بالنسبة للنبلاء الاقطاعيين، وفي هذه الأثناء اكتسبت الكنيسة الرومانية مظهر وصفات مؤسسة دينية محبوكة الخيوط وحسنة النمو وغطت بسلطانها أوربا بأثرها.

وهكذا فالمهام الحكومية تنقسم الى قسمين منفصلين: جميع الأمور الدينية والإلهية والأبدية تخضع لنفوذ وسلطان الكنيسة التي يرأسها البابا بينما الأمور الدنياوية والوقتية نيطت بالأمبراطور وأتباعه. ووفقاً لذلك أصبح المواطن العادي يخضع لسلطتين منفصلتين. البابا يتحكم في روحه والامبراطور يتحكم في جسده.

وبالرغم من العدد الكبير من النقائص والعيوب، فقد تمكنت الكنيسة من أن تبقى حتى بداية القرن التاسع عشر، وخلال تلك الحقبة الطويلة تأرجح نظام الحكم في أوربا بين الملكية المطلقة والاقطاع الارستقراطي. هذا التأرجح توسط أحياناً كثيرة مكاناً بين سلطة وهيبة البابا وبين الامبراطور.

هذه باختصار عجالة تبين التطور السياسي والدستوري في أوربا خلال مدة امتدت لأكثر من ألفين وخمسمائة سنة ساهمت في تقديم الفكر السياسي والدستوري في الغرب.

والآن ننتقل إلى بعض الملاحظات التي أبديت بخصوص السمات وأسلوب الفكر والفلسفة سياسيا ودستوريا في أوربا.

خصائص ونماذج الفكر:

قال سير ارنست باركر «إن العصور الوسطى لم يقض عليها فهي تعيش بين ظهرانينا وبين الكثير من أساليبنا وتفكيرنا» بهذا التحليل يعتبر ارنست باركر على حق تماماً فغالبية المنظمات السياسية والقانونية والدستورية سواء في مظهرها الخارجي أو في روحها ومعناها الداخلي، في الغرب الحديث،يمكن الرجوع بأصلها الى التاريخ الاغريقي أو الروماني، ولكن الرومان لا يهتمون كثيراً بإيجاد منشآت قانونية وسياسية ولا بالمطارحات الفلسفية والفكرية كالاغريق. فتذوقهم لتطوير المنشآت يجعلهم يهتمون بمظهرها الخارجي أكثر مما يهتمون بمضمونها الذي يتعلق بروحها ومبادئها وفلسفتها.

ولعل أوضح مثال للتفكير الروماني الخاص بإقامة المؤسسات وتكوينها هو الكنيسة. ومع مضي الوقت فقد حُولت ديانة قائمة إلى مؤسسة لا روح لها نصف سياسية ونصف دينية.

واليوم، وربما تحت تأثير الفكر الروماني، قد انتشر الاعتقاد بأن انتشار المؤسسات ولا سيما السياسية أو الدستورية يجب أن يكون هدف تكوين المفاهيم والمبادىء والتطلعات الصحيحة.

صحيح أن المؤسسات لها أهميتها الخاصة ولكن ما هو واضح وجلي أن لكل مؤسسة مظهرها الخارجي وهيكلها التنظيمي الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن الروح والفلسفة التي تساندها.

من الطبيعي أنه عندما تتقلص وتتحول الفكرة والفلسفة الى مؤسسة وفقاً لفهمنا فإنها تنحى تدريجياً إلى الوراء بينما يتقدم الى المقدمة مظهرها الخارجي. ومع مرور الزمان فإن هذا المظهر يصبح هو الحقيقة في أذهان الأفراد وتتقلص الفكرة الحقيقية رويداً رويداً.

وهناك أمثلة عديدة يمكن استخلاصها من التاريخ والحياة الاجتماعية لبيان هذا المضمون، ولكن وبما أن بحثنا هذا يتعلق بالفكر السياسي أصلاً فلنكتف في هذا المقام بالإشارة الى المبادىء التي تنظم اشتراك الأفراد في أعمال الحكومة بواسطة تكوين البرلمانات.

والآن ونحن نتدارس القواعد المتعلقة بالدساتير في مختلف الأمم فإننا نشعر بأن الفكرة الأساسية التي تحكم اشتراك الأفراد في أعمال الحكومة قلّما يعمل لها حساب.

تحت تأثير الرومان، تأصل حب المظهر والصور الخارجية للمؤسسات في الفكر الغربي بدرجة نجما يرفض كل الأفكار والمبادىء التي ليس لها ما يفصح عنها خارجياً ويبرزها.

من المستطاع أن نذكر هنا مبدأ «الشورى» الإسلامي كمثال نظراً لظروفه وماضيه التاريخي الخاص فقد ارتأى الغرب من الضروري أن يحصل على تأييد جمهور الشعب وثقته بواسطة الانتخاب في حالة حكم بعض الأفراد للمجموع فالانتخاب ليس سوى وسيلة لتحقيق مبادىء الشعب وثقته ولكن هذا ليس الهدف النهائي في حد ذاته.

لقد استعمل الغرب هذه الطريقة خلال مئات السنوات التي خلت وأصبح معتاداً عليها الآن لدرجة أن الكثير من الغربيين لم يعودوا يتصورون وجود أي طريقة أخرى لاكتساب ثقة الشعب سواها. إنهم يعتبرون كل من يدعي أنه اكتسب ثقة الشعب بطريقة أخرى غير تلك التي ذكرناها انه كاذب يدعيّ ولا يمكن الوثوق به. ولذلك فإنهم عندما يذكرون القادة المسلمين منذ عهد الخلفاء الراشدين فإنهم يعتبرونهم حكاماً مطلقين ليس لهم أي سند أو وكالة شعبية.

لقد ذكرنا فيما سبق كيفية تأسيس المسيحية على أيدي الرومان. وفي الحقيقة ففي اليوم الأول الذي خطت فيه المسيحية خطوة نحو تطويرها إلى مؤسسة خطت فيها أيضاً أول خطوة نحو سقوطها وإخفاقها كديانة قائمة حية. وبالرغم من أن المسيحية اكتسبت سلطة سياسية وهيبة فإن روحها الدينية والفكر العقائدي فيها قد اهتز.

وتبعاً لذلك فإن الرسالة الدينية الأساسية مثل تطهير الروح البشرية وتقوية العلاقة القائمة بين الإنسان وخالقه والإيمان بيوم القيامة والنشور، بدأت تتقلص.

وصادف الاخفاق واليأس هؤلاء الذين حاولوا اشباع طمعهم الديني والعقائدي عن طريق المؤسسة الكنائسية. وتحول بأسهم تدريجياً إلى إحساس بالخيبة والمرارة وفي نهاية الأمر فقد تمردت الجموع وثارت على سلطة الكنيسة.

هذا التمرد ظهر في صورة الإصلاح والبروتستنتية. ومجرد لفظ Protest يعني أنه كان في البداية رد فعل سلبي ضد سلطة الكنيسة المطلقة عديمة الشعور.

إن الاعتراضات التي تجمعت منذ قرون اتخذت مظهراً دينياً بواسطة مارتن لوثر ومظهراً سياسياً بواسطة الملوك والحكام في أوربا، الذين تبنوا الديانة البروتستنية وجعلوا الكنيسة تخضع كلية للحكومة.

حكام وسط أوربا ولا سيما حكام ألمانيا كانوا في مقدمة الذين أعطوا كامل تأييدهم لحركة مارتن لوثر. لقد اعتقدوا أنهم عن طريق تأييدهم لهذه الحركة سيتمكنون من تحطيم سلطة الكنيسة والقضاء عليها ليستحوذوا هم على السلطة الكاملة المطلقة

ولقد زامن هذا الإصلاح زمن النهضة وحصل كل منهما على المساندة اللازمة من الآخر كما حصل كل منهما أيضاً على النفوذ من الآخر.

من الجائز ألا يكون مارتن لوثر قد رغب في أن يحل الرباط الديني كلية ـــ لقد أراد فقط أن ينكر الحق الخاص الذي للبابا أو أي رجل من رجال الكنيسة في تفسير الديانة والتعاليم الدينية. ولكن إنكاره هذا أطلق العنان للنظام الذي ترتب عليه إنكار كافة السلطات الدينية. وهكذا فإن حرية الأفراد في مواجهة المسائل الدينية تخطت كل الحدود وتسببت في انتشار الرشوة والفساد وهذه بدورها ساهمت في تحويل الثقافة والحضارة الغربية إلى الإلحاد والكفر بالله.

خلال الخمسين سنة الماضية اعتنق الإسلام العديد من المفكرين الغربيين وكفروا بالمسيحية نظراً للآثار الضارة الناجمة عن المادية والثقافة والحضارة الغربية. هؤلاء المفكرون اشتملوا على مشاهير الرجال من أمثال: ليبولد فايس وفريد جوني شون ورفيه جنيون و ت. ب. إرفنج المعروفون بأسماء محمد

أسد وعيسى نور الدين وعبد الواحد يحيى والحاج نكلين على التوالي ولقد ألف الثلاثة الأول بعض كتب النقد الفعال للفكر والثقافة والحضارة الغربية .

ولقد أورد رينيه جينون (الشيخ عبد الواحد يحيى) في كتابه «أزمات العالم الحديث» نقداً مفصلاً ودراسة لأسس الفكر في عصور النهضة وأثبت أن هدف الحركة بالكامل هو انكار هدي الله . وطبقاً لرنيه جينون فإن فكر الرجل الغربي الحديث المتحضر هو الإلحاد والكفر لأنه وليد النهضة وأثر من آثارها . ولطالما رددت المؤلفات الغربية خلال هذه الفترة أن الحضارتين الاغريقية والرومانية هما جنتهم المفقودة .

واتسع الانقسام وازدادت الهوة بين الكنيسة والدولة كأثر من آثار ثنائية الفلسفة الفرنسية . فديكارت — وهو قسيس كاثوليكي روماني — ربما أراد أن ينفذ ديانته عن طريق كتاباته — وكان هدفه فيما يبدو أن ينأى بالديانة بعيداً عن حلقة الصراع السياسي والحياة الإجتماعية وحمايتها داخل الأفراد . ولكنه فيما ظهر لم يتوقع الآثار بعيدة المدى لإنكاره .

وهناك مواقف مشابهة يمكن العثور عليها في التاريخ الحديث تبناها نفر من علمائنا بجنوب القارة في أعقاب هزيمة عام ١٨٥٧ . لقد حاولوا انقاذ الإسلام من مذبحة الثقافة والمدنية وذلك بحبسه بين الجدران الأربعة للمساجد والمدارس ولكنه بالنظر الى قوة وحيوية وحركة الإسلام الدافعة فإن هذه النتائج السلبية لم تبد في جنوب القارة ولم تتضح.

على كل حال فانفصال الدين عن السياسة كان نتيجة لنزع المثاليات من الحياة السياسية. ورکزت السياسة بصورة متزايدة على الحصول على المكاسب المادية والقوة الطبيعية. فكلما ازدادت القوة الطبيعية في الإنسان ازداد نفوذه السياسي.. وترتيباً في ذلك فالتقدم العلمي والنمو التكنولوجي جميعها إنما استهدفا الحصول على أكبر قدر من القوة والنشاط المادي يمكن الحصول عليه .

ولقد أعطت كتابات ماكيافيللي دفعة قوية في هذا الاتجاه. فقد أحل «أميره» محل الله عملاً. وعندما بدأ هؤلاء الأمراء الالهة في الطغيان استبدلوا أولاً بالدولة والقومية ثم بالوطنية .

وقد انتقد شاعرنا الفيلسوف الكبير العلامة إقبال بصورة باهرة الجمال الأفكار الوطنية والقومية والمفاهيم السياسية والانقسام عندما أكد أن انقسام الوحدة البشرية إلى ديانات ثم التحول عنها إلى أن أصبحت روحاً ومعنى فقط ثم الكفر بها إلى إلهي ودنيوي كل هذه الانقسامات هي السبب الأساسي لكل الشرور .

ان تاريخ أوربا خلال الخمسة قرون الماضية يشهد بأن هذه الانقسامات لم تأت بالسلام والراحة الفكرية للجنس البشري. فالسياسة في الغرب قد أصبحت عارية من كل القيم الأخلاقية وكل الآداب والصدق والعلاقات الانسانية القائمة على المفاهيم المشتركة. ولكنني لا أعني أن هذه الأخلاقيات قد اختفت كلية من الحياة الغربية، ولكن ما أعنيه وأقصده هو أنها لم يعد لها معنى واقعي حقيقي في السياسة ذات الطابع الأوربي. ولقد ثارت مشاكل عديدة قانونية ودستورية وسياسية في الأوساط السياسية ذات الطابع الأوربي بسبب إهمال تلك المبادىء والانصراف عنها .

وإذا درسنا دساتير البلاد الحديثة لوجدنا عدداً من النصوص والقواعد التي تعكس بكل وضوح مدى انعدام الثقة المتبادل وانعدام الدقة في التعبير والأنانية التي طبع عليها معدوها .

المضامين وعبارات المرجع :

إن الفكر الغربي السياسي والدستوري كما هو عليه اليوم يحتوي على عدد من المشاكل التي لا نجد ما يوازيها من الفكر السياسي والدستوري الإسلامي كما شرحها وأفاض فيها بعض الكتّاب التقليديين . ويمكن تقسيم هذه المشاكل إلى أربعة أقسام جوهرية :

(أ) المشاكل الأساسية السياسية والدستورية والنظريات التي تم تحليلها .
(ب) تاريخ الفكر السياسي على وجه العموم .
(حـ) المصادر والتطور والدراسة المقارنة لدساتير مختلف الدول .

(د) تنظيم الحكومة وهيئاتها ووكالاتها في الدول مختلفة ودراستها دراسة مقارنة .

إن الغالبية العظمى من المؤلفات التي كتبت بوحي من الفكر السياسي والدستوري الغربي قد عالجت هذه المواضيع والنتائج .

إن المفاهيم الأساسية للعلوم السياسية ومنشأ تأسيس الدولة وأهدافها وأغراضها ومدى وحجم نشاطها هذه كلها بعض المواضيع الهامة التي يتدارسها القسم الأول. وبعض الكتّاب يضمنونها أيضاً فكرة السلطة والقانون والتشريع والحرية، والمساواة وبعض الأفكار الأخرى المتعلقة بها في هذا المقام .

من بين تلك الأقسام الأربعة يعالج القسم الثاني موضوع الدراسة الواقعية لما يجري في البلاد المختلفة في مجال السياسة والدستور، وبالرغم من أن هناك متسع كبير لتفسير وجهة نظر أحد الكتّاب فإن مجال يكون متأثراً بدرجة أقل إذا أخذنا في الاعتبار الحكم المسبق والتحفظ الفكري للكاتب. وأما الأقسام الثلاثة الباقية فلخطواتها آثار عميقة في التاريخ الغربي وفي التطور السياسي والدستوري. وبتلك تحتاج إلى إعادة درسها وترميمها ترميماً دقيقاً وسائها على نمطنا التقليدي .

بعض المشاكل الرئيسية :

مع أن مجمل العلوم السياسية كما هي الآن وكما انتقلت إلينا من الغرب تحتاج إلى إعادة بحثها فهناك بعض المشاكل الأساسية التي لها أهمية خاصة وكثيراً ما تتردد في أذهان الكثير من أفراد المسلمين .

هذه المشاكل تدرس عامة على ضوء خلفيه أوربية وينظر إليها من زاوية عربية. ويُستعمل نص المرجع الغربي لتفهم وجهة النظر الإسلامية المتعلقة هذه المشاكل التي قد تختلف اختلافاً تاماً أو ربما تتناقض معها تناقضاً مطلقاً .

هذه قائمة بتلك المشاكل الرئيسية :

١) أصل وتطور الدولة وأغراضها والعناصر المكونة لها.
٢) السلطة، مكانها وخصائصها.
٣) محيط الدولة — « دعهم يعملون » — وجهة النظر الجماعية أو الديكتاتورية .
٤) الحقوق الأساسية — والحريات المدنية — الحقوق المدنية والاقتصادية .
٥) شكل الحكومة .
٦) الفصل بين السلطات.
٧) المراجعات والموازنات.
٨) الوكالات التي تضطلع بإصدار القوانين والتشريعات.
٩) طريقة الانتخاب.
١٠) الأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة المؤثرة .

بعض هذه المشاكل قد لا يوجد لها مطلقاً شبيه في التفكير السياسي الإسلامي والبعض الآخر قد يناقش في كتب الفقه الإسلامي ولكن بطريقة مغايرة تتعلق بنص المرجع الذى يستند إليه .

إحدى المشاكل الأساسية التي يواجهها الإنسان في معالجته للسياسة وغيرها هي مشكلة النصوص والعبارات . فلقد أصبح من التقاليد الغربية أن العبارات غير اللازمة أو المطلوبة هي التي تعتمد . وأحياناً تقدم الأفكار السطحية العقيمة وتستعمل ضمن مجموعة من المصطلحات البراقة المؤثرة . أغلبية هذه العبارات ذات علاقة وثيقة بالتفكير

والثقافة والمدنية والتاريخ السياسي أو الديني للغرب . ولا يمكن فصل هذه العبارات عن خلفية وروح وأعمار كل منهم وظروفه . فعندما نلقي نظرة على العبارات السياسية والدستورية نجد أن أصولها تنحدر إلى المعهد الفكري والديني في أوربا . فالحكم الديني والسلطة وفصل السلطات وحقوق الإنسان والديموقراطية وغير ذلك من العبارات لها مدلولات محددة غربية ـــ مسيحية ـــ ملحدة .

هذا كان باختصار نقداً للفكر السياسي الغربي . وتلقي هذه المناقشة أيضاً الأضواء على مواطن الضعف فيها وتعطي فكرة عن حجم وطريقة إسلاميتها ، يليها باختصار أيضاً بيان الخطوات الواجب اتباعها طبقاً للتقدير المتواضع لكاتب هذه السطور لأسلمة الفكر السياسي والدستوري للغرب وتقوية وتنشيط الجانب الإسلامي منه :

١) تاريخ الفكر السياسي في الغرب يجب إعادة كتابته وارفاق نقد تحليلي به .

٢) يجب نقد المفهوم السياسي والدستوري المختلف ومؤسسات العالم الحديث طبقاً للنظرة الإسلامية .

٣) الفكر السياسي والدستوري للشعب مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخه . ولكن مع الأسف فإن التاريخ الإسلامي قد أسيء بيانه وتفسيره . لذلك يجب إعادة تدوينه بغرض إظهار النبوغ والروح الخلاقة للأمة الإسلامية التي ثبتت على مر التاريخ .

٤) بحوث متعمقة يجب أن تجرى للمشاكل الأساسية المذكورة آنفاً . هذه الدراسات يجب أن تتم في ضوء النصوص القرآنية والسنّة الشريفة وكتابات العلماء المسلمين .

٥) تاريخ واضح للفكر الإسلامي يجب أن يدون بهدف إظهار مضمون واستمرارية نموه وتطوره . ولقد أولى الكاتب اهتماماً بهذه القضية وقام بتحضير الخطوط الرئيسية وسيأخذ نفس النمط على الأقل الذي اتخذه م . م شريف في كتابه « تاريخ الفلـ الإسلامية » .

هذه الخطوط ذكرت هنا في هذا البحـ المتواضع كملحق لها .

الملحق :

الفكر السياسي والدستوري الإسلامي

دراسة تاريخية مستقبلية

الجزء الأول

١) فكرة الدولة في الإسلام :

تأسيس الأمة : الدراسات السياسية للقرآن الخلافة والإمامة ـــ المعنى الحرفي لهذه العبارات استعمالها في القرآن والحديث الشريف ـــ حـ الأمة بالنيابة الجماعية .

٢) تأسيس الخلافة :

هل تأسيس الدولة الإسلامية حتمي التحقق دراسات موضوعية للقرآن والحديث ـــ رأي الـ ـــ رأي الأقلية من الخوارج وبعض المعتزلة بكر الأعصم وهشام القوطي سواء كان إلزامياً العقل أو بحكم الشريعة ـــ حجج المدرستين .

٣) الطبيعة التعاقدية للإمامة :

السلطة الممنوحة للأمة ـــ الإمام كوكيل الأمة ـــ الإمامة عقد وكالة ـــ المفهوم الـ والدستوري للطبيعة التعاقدية للإمامة ـــ مـ الإمام المزدوجة .

٤) مؤهلات الإمام :

الأوامر الرادعة في القرآن والسُّنة ـــ وجهة الفقهاء ـــ نقاش يتناول العدل والعدالة ـــ هل أن يكون الإمام دارساً وفقيهاً دينياً ـــ آراء الفقـ خصوص المؤهلات الواجب توافرها في الإما

أهل الحل والعقد وأعضاء الشورى والتوقعات التارخية .

٥) **كيف تم تأسيس الإمامة :**
الانتخاب بواسطة الأمة ـ الاختيار بمعرفة أهل الحل والعقد ـ التعيين ـ الاغتصاب ـ إمارات الاستيلاء ـ سعادة الأمة وثقتها كقاعدة لتأسيس الأمان .

٦) **وظائف الدولة الإسلامية :**
وظائف الأمة ، تصنيف وظائف الدولة ـ سياسية ، اجتماعية ، ثقافية ، اقتصادية، تربوية، تشريعية، قانونية، قضائية ..الخ .

٧) **العلاقة بين الحاكم والشعب :**
فكرة الطاعة المشروطة للإمام .

٨) **الاتهام والثورة :**
فكرتا العزلة والخروج

٩) **الشورى نظرياً :**
الدراسة القرآنية المناسبة ـ التعاليم المناسبة في الأحاديث ـ التصور المبكر للشورى ـ رأي الفقهاء القانونيين ـ الدور الذي تقوم به الشورى ـ العلاقة بين الشورى والإمام ـ الشورى والمجمع الانتخابي .

١٠) **الشورى عملياً :**
الشورى في عهد الرسول ﷺ تكوينها واختصاصاتها ـ أهل الحل والعقد ـ الشورى في الأزمان المقبلة ـ الشورى في العصر الحديث .

١١) **الحقوق الأساسية : قاعدة إنسانية .**
مركز الإنسان في الكون ـ كرامته ـ وحدته ـ الأحكام الأساسية الخمسة في مقاصد الشريعة وارتباطها بالحقوق الأساسية .

١٢) **الحقوق الأساسية في الدولة الإسلامية .**
الحقوق السياسية ـ حقوق المواطنين ـ المساواة أمام القانون .

١٣) **الحقوق الاجتماعية والاقتصادية .**

١٤) **الحريات الأساسية .**
حرية التفكير ـ حرية التعبير ـ حرية إعلان الدين ـ مشكلة الردة .

١٥) **المركز العام للأقليات .**

١٦) **حريات وحقوق الأقليات .**

١٧) **التشريع الإسلامي والدستور (نظريا).**
ما هو القانون والدستور ؟ ـ طبيعة التشريع الإسلامي.ـ تبويب التشريعات بواسطة فقهاء الإسلام ـ الأعمال المتعلقة بالقوانين الدستورية والإدارية .

١٨) **التشريع الإسلامي والدستور (عملياً).**
الدستور غير المدون ـ المعاهدات الدستورية ـ طريقة الحكم .

١٩) **نظرية الجهاد**
معنى الجهاد ـ مدى الجهاد ـ الجهاد بوصفه العامود السادس الحامل للإسلام ـ مفهوم الجهاد ـ تعلق الجهاد بالفكر السياسي الإسلامي ـ الجهاد والسياسة .

٢٠) **السياسة الخارجية للدولة الإسلامية :**

الجزء الثاني :
١ ـ مدخل عام للقانون الإداري في الإسلام.
٢ ـ الوزارة نظرياً وعملياً .
٣ ـ تطبيق العدالة في الإسلام ـ مدخل عام .
٤ ـ الإدارة نظرياً وعملياً .
٥ ـ تأسيس القضاء نظرياً .
٦ ـ تأسيس القضاء عملياً .

٧ ــ مشاكل الاجتهاد وتقنينه .
٨ ــ النظام القضائي . مدخل عام .
٩ ــ تأسيس الفتوى نظرياً .
١٠ ــ تأسيس الفتوى عملياً .
١١ ــ تأسيس الاحتساب نظرياً .
١٢ ــ تأسيس الاحتساب عملياً .
١٣ ــ النظر في المظالم .
١٤ ــ وكالات أخرى شبه قضائية .
١٥ ــ مالية الدولة الإسلامية ــ مدخل عام .

الجزء الثالث :

١ ــ الدولة الإسلامية أثناء حكم الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ــ القانون والدستور .
٢ ــ الدولة الإسلامية أثناء حكم الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ــ الاقتصاد والمالية .
٣ ــ الدولة الإسلامية تحت حكم الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ــ الجهاد .
٤ ــ الدولة الإسلامية أثناء حكم الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ــ السياسة .

الجزء الرابع :

التقدم في عهد ما بعد الخلفاء الراشدين (إلى عام ٦٥٠ هـ = ١١٠٠ م) .

١ ــ مساهمة فقهاء الشريعة .
الأوزاعي ــ مالك. أبو يوسف ــ الشافعي ــ أبو عبيد ــ ابن عبد البر ــ الماوردي ــ أبو يعلي .
٢ ــ مساهمة فقهاء الدين .
أبو الحسن الأشعري ــ أبو جعفر الطحاوي ــ أبو منصور الماتريدي ــ عبد القادر البغدادي ــ القاضي عبد الجبار ــ أبو بكر بن العربي ــ فخر الدين الرازي ــ عبد اللطيف البغدادي .
٣ ــ مساهمة الفلاسفة .
الفارابي ــ ابن العربي ــ ناظم الملك الطوسي ــ ابن مسكويه ــ ابن ماجه ــ ابن رشد .

٤ ــ المجددون السياسيون .
عمر بن عبد العزيز ــ ابن حزم ــ الغزالي .
٥ ــ مسميات إسلامية .
الشيعة ــ المعتزلة ــ الخوارج ــ المرجئة .
٦ ــ معالجة المؤرخين .
ابن قتيبة ــ البيروني .

الجزء الخامس :

التطور في العصور الوسطى (من عام ٦٥٠ إلى ١١٠٠ هـ « ١١٠٠ ــ ١٧٠٠م ») .

١ ــ معالجة التجديد .
عز الدين بن عبد السلام ــ ابن تيمية ــ ابن القيم .
٢ ــ معالجة فلسفية .
ناصر الدين الطوسي ــ التفتازاني .
٣ ــ معالجة روحانية .
سعيد علي همداني ــ أخوند دارويزا ــ جلال الدين الرومي .
٤ ــ معالجة القانونيين .
ابن دقيق العيد ــ الشاطبي ــ بدر الدين بن جماعة .

الجزء السادس (١٧٠٠ ــ ١٩٠٠ م) :

التطور في العصور الوسطى السابقة (١)

التطور في عهد ما قبل الحديث .
شاه ولي الله ــ شاه عبد العزيز ــ محمد ابن عبد الوهاب ــ نواب صديق حسن ــ محمد علي ثانوي ــ حركة السنوسي .

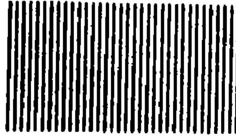
التطور في العصور الوسطى اللاحقة:

(٢) التطور في عهد ما بعد الحديث .
جمال الدين الأفغاني ــ محمد عبده ــ أمير علي .

لجزء السابع : التطور في القرن العشرين .
) معالجة اعتذارية .
علي عبد الرازق — عبيد الله شندي — حسين
. والمؤتمرين .
) معالجة كلاسيكية .
عبد العزيز جاويش — رشيد رضا — مصطفى
ي .
') معالجة حسرة .
الكواكبي — الحركة الباكستانية — التنمية
ستورية في البلاد الإسلامية .
:) معالجة أساسية .
أبو الكلام — إقبال — سعيد حليم باشا —
ن البنا — المودودي — علال الفاسي — محمد
. — محمد حميد الله — تقي الدين النبهاني —
باء الدين الريس — محمد المبارك .. الخ ..

الجزء الثامن :
(١) الدولة الإسلامية في العصر الحديث .
القيام بعمل الدستور الإسلامي في باكستان

١٩٤٧ — ١٩٥٦ ـ القيام بعمل الدستور الإسلامي في باكستان ١٩٥٦ — ١٩٧٧ .
الإسلام في باكستان :
بحث انتقادي من ١٩٧٧ — إلى اليوم .
٤ — القيام بعمل دستور إسلامي في بلاد إسلامية أخرى، إيران (موضوع للبحث) .
٥ — جهود لتطبيق الإسلام في بلاد إسلامية أخرى .
ليبيا (موضوع للبحث) . المملكة العربية السعودية — السودان — مصر — الخ .
٦ — بعض المشاكل الدستورية .
الفصل بين السلطات — المراجعة — الموازنة — الأحزاب السياسية — شكل الحكومة — رئاسية — برلمانية — أو خلافه .
٧ — إقامة الخلافة في العالم الإسلامي الحديث .
إلغاء الخلافة في تركيا — مركز الخلافة في العصور اللاحقة — جهود لإحياء الخلافة — فكرة جامعة الأمم الإسلامية .



الأسـلام وفن العمارة

اسماعيل الفـاروقي

الارتباط بين الإسلام وفن العمارة: *

[أث]ارت تساؤلات عديدة بين بعض المسلمين وغير [الم]سلمين حول حقيقة الصلة بين الإسلام وفن [العما]رة. وقد انقسم الرأي فيما بين هؤلاء حيث مال [بعض]هم إلى الجهل بطبيعة هذه العلاقة في حين أظهر [البعض ال]آخر فساداً في الرأي... بينما ارتأى البعض [الج]مع بين الرأيين..

[أو]لاً: إلتزم جانب الجهل: هؤلاء المسلمون ممن لا [يد]ركون أن:ـــ.

[أ] ــ ظهور الوحدة المعمارية في كافة أرجاء العالم [ال]إسلامي قد جاء معبراً عن وحدة الأمة تحت لواء [ال]إسلام.. إذ لم تكن هذه الوحدة قائمة قبل ظهور [ال]إسلام حينما كانت الطرز المعمارية غير متجانسة [إلى] حد بعيد... غير أن هذه الوحدة كانت قد [نشأ]ت مع بزوغ فجر الإسلام ومع بداية انتشار [الخ]صائص الإسلامية في الطرز المعمارية للمسلمين، [كما] أتاح الفرصة لدخول عدد من الأنماط المختلفة [بعد ت]كيفها مع بعض الطرز المناخية والطبيعية أو تلك [المو]روثة الأخرى.

ب ــ الخصائص التي تشكل وحدة الطرز المعمارية [في] أقطار العالم الإسلامي كانت مستوحاة أو مستمدة من الحضارة الإسلامية.. وقد تركت هذه الخصائص بصماتها الواضحة على فن العمارة في قلب العالم الإسلامي:ــ في «المدينة» و «بيت المقدس» كما في «دمشق» و «الفسطاط» و «القيروان» و «بغداد»... حيث انتشرت من هنالك إلى كل البقاع التي شملها الإسلام بنوره.. وسوف نتعرض بالتحليل لكل من هذه الخصائص على حده في ذيل المقال..

جـ ــ من قبيل التقصير الجسيم أن يغفل الإسلام تأثيره على فن العمارة في الدول الإسلامية؛ فالعمارة شأنها شأن كافة الفنون الجميلة الأخرى.. هي تعبير جمالي لما لدى الإنسان المسلم من رؤية فريدة ومتميزة تجاه الواقع والمساحة والزمن والتاريخ بل والأمة نفسها وأيضاً نحو ارتباطه العضوي بكل هذه العوامل..

فالإسلام هو حقاً دينٌ جامع وهو حضارة عالمية الرؤية.. ينبغي أن تعم آثاره لتشمل كافة مناحي الحياة الأنسانية.. فقد حدد الإسلام نظام الملبس والمأكل والنوم وإقامة العلاقات الاجتماعية وأسلوب قضاء أوقات التسلية والفراغ ــ وهل أهمل الإسلام مسألة تحديد نظام معيشة الإنسان؟... كلا.. بل إنه على النقيض قد أكد تأثيره في هذا الصدد بقوة القانون. وإن كانت تعاليم الإسلام لم تقتصر سوى على تحديد زخرفة المساجد وبناء أرضياتها وتشغيل الأعمال الخشبية والإضاءة والسجاد بها... فحسبه ذلك كاف لتأكيد الصلة الوثيقة بين الإسلام وفن العمارة.. فالمسجد هو المثال والنموذج الأصلي المتكامل لفن العمارة الإسلامية.

* نشر بمجلة The muslim Scientist [الجا]معة الانجليزية. عدد مارس ويونيو ١٩٧٨

ثانياً: التزم جانب فساد الرأي أولئك المسلمون والمستشرقون ممن يعضدون الفرضية القائلة بانتفاء الصلة بين الإسلام وفن العمارة.. وذلك سعياً منهم وراء تقصير نطاق شرائع الإسلام على أداء الفرائض، فهم يرون من وجهة نظرهم المعروفة بالعلمانية أو المذهب الدنيوي.. أن الإسلام أو أية ديانة أخرى ينبغي ألا تخوض في أمر يتعدى نطاق المسائل الدينية (الفرائض، وعلاقة الفرد بربه.. على سبيل المثال...) والحياة وفقاً لرأيهم تنقسم إلى دنيا ودين وذلك على غرار الفصل المعهود بين ملكوت الله وقيصر الدين المسيحي، وما يستتبع ذلك من تقسيم الحياة إلى كنيسة ودولة..

غير أن أصحاب هذه المزاعم ـــ وهم يدركون أن تعاليم الإسلام قد طرقت شتى جوانب الحياة ـــ يسعون عمداً الى تقليص نطاق شرائع الإسلام وأحكامه.. يدفعهم إلى ذلك إما حنقهم مما بلغه الإسلام من شأو واسع المدى إذا ما قورن باضمحلال وقصور نفوذ المسيحية أو خشيتهم من أن يمتد نطاق شرائع الإسلام لتشملهم وتفرض عليهم قواعدها وأحكامها الأخلاقية والجمالية.

وقد انضم لمروجي هذه الأباطيل أيضاً فريق من دعاة التخريب ممن يعولون على إبعاد الإسلام عن مجال الأنشطة الإنسانية التي ينشدون احضاعها لسلطان محددات لا إسلامية جديدة كالقومية أو العنصرية أو المسيحية أو الغربية أو الشيوعية... وما إلى ذلك... وكل من هذه المحددات بما قد يكون لها من منفعة ووظيفة وطبيعة أو شأن.. إنما تستهدف إفراغ فن العمارة من مضمونه كميدان للتعبير عن الغايات السامية والنبيلة للإنسان وتوجيهها لتلبية الحاجات الأساسية للمرافق.. أو أنها قد ترمي أيضاً إلى إخضاع هذا الفن كي يتكيف والطبيعة.. وذلك كأحد ألوان الوثنية المقرونة بتقليد أعمى للحضارة الغربية الحديثة...

طبيعة فن العمارة:

أ ـــ العمارة كأحد الفنون الجميلة:.

منذ أن هجر الإنسان حياة الكهوف والأدغال وطفق في إقامة مسكن يأويه، اضطلع فن العمارة بهذا الدور لتحقيق مبدأي الوظيفة والمنفعة... حيث أضاف فن العمارة في هذا الصدد بعداً فنياً وجمالياً رفيعاً.. أضفى على أنشطة البناء والتشييد على هذا النحو صبغة عالمية.. وظلت الغاية الأساسية لعملية البناء هي توفير الحماية. والمأوى وتحقيق عنصري الاستقلال والراحة... وقد قام فن العمارة بتجسيد هذه الغايات في إطار فني.. حيث ظلت أهداف المنفعة قائمة بطبيعة الحال وذلك على نحو اقترن فيه عنصر المنفعة بالمعايير الفنية الشائعة... غير أنه في بضع حالات قليلة ـــ كما هو الحال عند إقامة نصب تذكاري ـــ تقلصت هذه العلاقة إذ تحلل فن العمارة عندئذ من عنصر المنفعة... أما في الغالبية العظمى من الأحوال فقد استمر الارتباط بين فن العمارة وعنصر المنفعة باقياً، لذا فقد نشأ بالضرورة تفاعل مزدوج بين عنصري المنفعة والوظيفة في فن العمارة (ويظهر هذا التأثير المتبادل عند إنشاء مدرسة على سبيل المثال.. حيث تأتي أولوية استغلال المبنى في المرتبة الأولى تليها اعتبارات الشكل ثانياً...).

ومن الوجهة التاريخية، فقد كان مثل هذا التأثير أحد العوامل المضاده لأسلوب المغالاة في الزخرفة وهو الأمر الذي كان سبباً في تدهور الطرز المعمارية في القرن التاسع عشر، بيد أن هذا التأثير المتبادل لم يضف بعداً إيجابياً لفن العمارة.. بل ظل مجرد تذكرة لتنبيه دعاة المغالاة ممن تركوا العنان لميولهم الفنية كي تنأى بالعمل المعماري عن أغراضه النفعية؛ وبمعنى آخر... فإن الفرضية الواقعية للتفاعل بين عنصري المنفعة والوظيفة بغرض اقامة مُنْشأ يستغل لأداء الوظيفة المعد من أجلها.. تظل بديهية مقبولة شديدة الوضوح تستحق التوكيد ما لم يطرأ ثمة تعديد واضح لهذه الحقيقة.

ونظريتنا لا تحول دون ممارسة النقد المعماري انطلاقاً من منطق المنفعة لأن العمل الذي يجمع بين قيمة الجمال والمنفعة هو بالقطع أرفع شأناً من مثيله الذي يحقق أحد هذين الهدفين على حساب الآخر... أما الأمر الذي لا نتفق عليه فهو المفاضلة بين المنفعة والوظيفة كنظرية... وهو الرأي الذي يجعل من المنفعة معيار الأمور جميعها...

ب ــ فن العمارة كأداة للتعبير الفني:

(مقارنة بين النظريات الغربية والإسلامية)

١ ــ المبدأ الأول لمفاهيم الجمال الغربية:

يعتبر المذهب الطبيعي هو المبدأ الأول لمفاهيم الجمال في الغرب، ولقد أسهمت النهضة الأوروبية عن طريق اكتشافها للتراث الكلاسيكي في ارساء مذهب الطبيعة الإغريقي كأحد المحددات الأساسية للجمال، غير أن ارتباط هذه المدرسة بالوثنية الاغريقية جعل استيعابها أمراً عسيراً بالنسبة لرجال الكنيسة ممن حاولوا جاهدين ترويض عقولهم لقبول تلك الفلسفة التي تنبني في أساسها على عُرْي الرجل والمرأة.

وحاول فنانو النهضة الأوروبية محاكاة لأساتذتهم الاغريق في فن التصوير فيما اعتبر آنئذ مساساً بالقيم الأخلاقية للدين المسيحي... غير أن رجال اللاهوت سرعان ما فطنوا لمسئوليتهم تجاه عقد مصالحة بين هذه الفلسفة والقيم الأخلاقية للمسيحية.

والطبيعة ليست هي كما كان يعتقد بأنها كائن أرضي من صنع الله.. ولكنها عالم ينبض بالقدسية بفعل الروح التي نفثها الله فيها.. وننسب قول للسيد مسيح أن الله قد نفخ في الطبيعة بروحه حتى لا تفارقها.. فعملية التجسيد هذه جعلت من الطبيعة مكوناً تلازمه الذات الالهية. ان النزعة الأخلاقية لا تؤثر من خلال فرض ارادة الله على الطبيعة، ولكنها تكمن في اكتشاف أن هذه الارادة كائنة في الطبيعة ذاتها.. ولأنها تحوم دوماً كي تكشف النقاب عن نفسها معبرة في صور شتى عن الجوهر المقدس الكامن بداخلها، بصرف النظر أن اتفق هذا الرأي تماما والمسيحية أو اختلف معها.. فليس هذا ما نرمي إليه.. وحسبنا هنا أن نؤكد أن النزعة الطبيعية للاغريق قد نجحت حقاً في التغلغل إلى وجدان المسيحية وشرعت منذ ذلك الحين في توسيع مجال سيطرتها داخله حتى أنها تمكنت في كثير من الأحايين من احتواء المسيحية ذاتها.

أما بالنسبة للاغريق فكانوا يرون في المسائل الالهية والطبيعية حقيقة واحدة بعينها شريطة أن يحظى مفهوم «تطبيع الطبيعة» برؤية سامية متميزة، في الوقت نفسه مثلت مفاهيم القرون الوسطى تجاه النتاج الموضوعي المتفرد لعنصري الفراغ والزمن، وهي كما هو واضح ليست مسائل سماوية، من ناحية أخرى كانت مسألة «تطبيع الطبيعة» بداهة مفهوماً ديناميكياً خلاقاً كائناً في الفراغ والزمن ولكنه لا يشتمل على أشياء بداخلها.

ان تطبيع الطبيعة حقاً هو القوة أو السلطة التي تنشأ عنها كل القوى بكل ما تحمله في طياتها من القواعد السلوكية الخاصة وذلك في سعيها من أجل تجسيد هذه المعايير في المدركات التي تهبها الطبيعة خاصية الوجود، غير أن مهمة الطبيعة ليست قاصرة فقط على تحقيق اغراضها، بل أيضاً على توضيح أسلوبها ومحاولاتها.

إن الفنان هو ذلك الشخص الذي يدرك مثل هذه الغاية ويحاول ابرازها في أعماله الفنية، ولقد أخطأ «افلاطون» عندما اتهم الفن بأنه مجرد محاكاة للطبيعة... فالفن هو الذي قام بفك طلاسم لغة الطبيعة بعد أن ظلت غامضة بسبب موجات الاخفاق المتلاحقة التي لحقت بمن تصدى لسبر غورها.. كما برز الفن كأداة مبدعة نجحت خلال

موحدة فيما أخفقت في تحقيقه الطبيعة خلال ملايين المحاولات.

استمرت الدعوة لاقحام الفلسفة الطبيعية في الفن تأسيساً على أن الطبيعة في صفتها البديهية هي الحقيقة وهي المعيار السلوكي. ان نزوع النفس الإنسانية إلى الحب والكراهية، وإلى الخوف والتملك، وإلى السيطرة والميل إلى الانتقام والتدمير... كل هذه الميول وأكثر منها تمثل قوى خاصة بتطبيع الطبيعة ومن ثم فإنها قوى واقعية ومعيارية في الوقت ذاته...

ولقد صور المؤلف المسرحي التراجيدي الاغريقي تفاعل هذه القوى وصراعها مع بعضها البعض من خلال أشخاص رواياته الذين تقمصوا آنئذ أدوار الآلهة... ولكونهم آلهة، فلم يكونوا خاضعين بالفعل لأي قوى بخلاف القدر، وهي حقيقة تدلل على أنهم لم يقعوا تحت رحمة عوامل خارجية، أي أنهم كانوا يتمتعون باستقلالية تامة.. وإذا ما حدث ان انتهت صراعاتهم هذه بوفاة أحدهم فقد اعتبر ذلك أمراً عادياً وطبيعياً..

ان الانسان العاقل هو وحده الذي يدرك أن المأساة هي جوهر الحياة كلها بما يحترك فيها من صراعات، حيث ينمحي الصراع بين قوتين من قوى الحياة لدى ظهور قوة أساسية ثالثة على مسرح الأحداث، قوة مهيمنة على بقية العناصر المتصارعة الأخرى وتقضي على التفاوت والخلافات القائمة بينهما.. غير أنه إذا كانت هذه القوى المتصارعة مطلقة — وذلك هو محك ومغزى الفلسفة الطبيعية — فلن يكون لقوة ثالثة على وجه التحديد أن تسيطر على تلك القوى لأنه عندما يكون الصراع مطلقاً تصبح المأساة ضرورة، والعار كل العار أن تسعى تلكم القوى لتجنب الصراع، والبطولة كلها في المواجهة والنفاذ إلى قلب الصراع، ولأن الصراع وأركانه مطلقة، ولأن تجسيد تفاعله هو الحياة ذاتها وهو الواقع والحقيقة.. لذا فإن ذلك الصراع هو السمو بعينه وهو المعيار المطلق لمقاييس الجمال والضرورة وأثارة المشاعر..

عملت النهضة على ادخال الفلسفة الطبيعية الاغريقية في فن العمارة الغربي وذلك على غرار ما قامت به تجاه كافة الفنون الأخرى، ففي طرز الكنيسة القوطية أعيد اكتشاف عنصر القوة كأحد الركائز الأساسية في الأعمال الانشائية القوطية التي نشأت في ظل المفهوم الأساسي لقوة تطبيع الطبيعة، وتجلت هذه الخاصية معبرة عن نفسها في بناء مذبح الكنيسة حيث تقدم القرابين لتصعد الى الأعالي مع قربان السيد المسيح.. وقد ظل هذا المضمون مواكباً للكنيسة في حين أصبحت مسألة المعالجة طبيعية وجديدة على نحو ملحوظ.. وفي نهاية المطاف حصلت هذه المعالجة من خلال تأكيدها لذاتها تدريجياً على استقلاليتها وشرعت في اثراء مضمونها الذاتي بدلاً من تأسيسه على تعاليم الدين المسيحي.

٢ — المذهب الطبيعي وأسلوب التعبير في فن العمارة:

أ — الفضـــاء: (الفراغ).

ان الفضاء هو الغاية الأولى والأخيرة لأعمال البناء، فكل مبنى يبدأ أولاً بالتصميم لينتهي بتخصيص حيز في الفراغ وذلك هو بالطبع سبب وجود ذلك المبنى فإن كل مبنى يُنشئ بالضرورة لشاغله أو مشاهده علاقة محددة بالفضاء فالمبنى لم يكن ليظهر الى حيز الوجود ما لم يشتمل على الفضاء ولن يتسنى له القيام بوظيفة فنية وجمالية دون الاستعانة بداهة بالفضاء، لذا فإن الفضاء هو العالم أو العمل الفني الخلاق وهو أيضاً المؤشر البليغ لوجود الذات الالهية وهو بحق الملكوت الطبيعي المبدع لله. ولأن الفضاء لانهائي فهو دائماً ما يثير لدى الإنسان مشاعر الدهشة والغموض.

الإنسان في العصور الغابرة أن الفضاء
س أعلى فحسب، غير انه قد عاد اليوم ليرى
ر من حوله وأسفله أيضاً. إن أي جزء أو
، الفضاء يمكن لنا أن نلمسه بحواسنا لديه
لأثر في خلق إدراكنا بلا نهائية الفضاء وفي
ع من الدهشة المقرونة بالقناعة والخضوع
كوت الله. وفن العمارة هو الذي يحصر لنا
فضاء في الأبنية ويجعلنا نعقد علاقة بينه وبين
، في صور شتى.

١ ــ البناء والفضاء الخارجي

لا:ــ تميز فن العمارة المرتبط بالمذهب
، بالنزوع إلى اقتطاع الفضاء اللازم لإقامة
عن طريق القوة، بمعنى انه اتجه إلى تدعيم
، الحدود الخارجية للمباني، حتى يؤكد
، هذه الحدود عن بقية الفضاء.. فكلما
عملية اقتطاع الفضاء عميقة وقوية ومحددة،
ن ذلك بداهة ويحق ــ على حد قولنا ــ على
نسراً وصد إرادة ومقاومة الفضاء.

كذا فإن فن العمارة الواقعية يعطي دلالة على
قوة البشرية في الفضاء وعلى دور هذه القدرة
كيل الفضاء تأكيداً لذاتها على مسرح الطبيعة
.

كد مقولات الطبيعيين أن القوة أو المقدرة هي
، في الطبيعة وأنها واقع ميتافيزيقي ذاتي وأخلاقي
ومن ثم كانت محاولات المهندس المعماري
، برهنة ذلك أمراً بديهياً يستحق التقدير،
ب هنا أن نشير إلى أن الإغريق اتخذوا من
ثيوس) المبدع إلهاً (وهو سارق النار من
، ومعلم البشر استعمالها) باعتباره مفخرة
بشرية.

يا:ــ يرى فن العمارة الواقعي أن الجزء
ت في الفضاء جاء لتأكيد حدود البناء الذي
يشغل حيزاً فيه، فحدود المبنى هي حوافه الأفقية
والرأسية التي تدعم اطاره وتجعله أكثر وضوحاً وبروزاً
وتفرداً ليكون على هذا النحو شغْل الفضاء أمراً
مكتملاً وثابتاً.. وعندئذٍ يصبح المبنى مليئاً بعناصر
التحدي والبهجة النابعة من نشوة النصر على
الفضاء.

ثالثاً:ــ حتى يستوفي فن العمارة الواقعي أغراض
نحت أو اقتطاع الفضاء وشغله بالقوة فضلا عن
تأكيد الذات والتبرئة من تهمة فرض نفسه عنوة أو
خلق حقيقة معيارية صادقة، فقد لجأ إلى ما يمكن
أن نطلق عليه «هندسة وتخطيط الفضاء» حول
المباني حيث تخير المناطق المرتفعة أو عمد إلى رفع
الموقع صناعياً كما وقع اختياره أيضاً على مساحات
الأرض الخلاء المنبسطة وأزال التكوينات المجاورة لها
وقام بغرس الأشجار أو شيد أبنية إضافية بغرض
تدعيم الكيان الاستقلالي للمباني في الفضاء.

وعلى النقيض تماماً، فلم ينظر الإسلام للإنسانية
من وجهة نظر (بروميثيوسية) فالإنسان ليس طرفاً
في أي صراع مع الذات الإلهية، والمسلمون يقررون
بوحدانية الله سبحانه وتعالى.. فهو الخالق... وهو
مالك كل شئ. والله القادر هو الذي أمرنا بالتسليم
لقضائه.. والشهادة بوحدانيته والخضوع لأمره
وطاعته.. وليس في استطاعة مخلوق أن يعصيه إلا
وكان عقابه في الآخرة، فالله هو الملك الحق لكل
المخلوقات، لذا فإن الدنو من ملكوته الطبيعي..
الفضاء... ينبغي أن يقترن بالتوقير له لا بالتعالي
عليه، ولأنه قدر على الإنسان أن يتخذ له مسكناً
يأويه في هذا الفضاء بات لزاماً عليه أن يفعل ذلك
في خضوع ودون اللجوء للقوة أو التحدي وتأكيد
الذات.. فإن القوة النسبية للإنسان تظهر عندما
يكون الآلهة بشراً خلقوا من نفس المكونات الطبيعية
ونفس القوى الطبيعية الأخرى للإنسان.. ولكن
الإسلام يعترف بوجود الله الذي تعالت قدرته فوق

كل الموجودات فهو الواحد الفرد الذي ليس كمثله شيء .. وهنا يتجلى ضعف الإنسان وضآلته أمام خالقه .

تمكن فن العمارة الإسلامية من الوقوف على سبل احتواء الفضاء .. الأمر الذي يعكس موقف الإسلام من الملكوت الطبيعي لله .. فقد تميزت الخطوط الأفقية للمباني الإسلامية ببساطتها وعدم احتوائها على الخطوط ذات الزوايا كالأسطح الجمالونية أو المقوسة .. كما اتخذت خطوط وحواف المبنى الإسلامي في أغلب الأحوال أشكالاً زخرفية محززة لأن الخطوط البسيطة للجدران أو مستوى السقف تعد من الصور الحادة الجامدة بالنسبة للذوق الإسلامي .. فمثل هذا التحزز من شأنه أن يسمح للمباني بالاتساق مع الفضاء على نحو يعيد معه جزءا منه بدلاً من أن ينفصل عنه .

ويمكن تحقيق مثل هذه الغاية أيضاً عن طريق تكرار ومضاعفة الخطوط الأفقية بإقامة الشرفات المغطاة والإفريز أعلى فتحات المباني .. غير أنه قلما تصمم الحواف الرأسية والجانبية للمبنى والتي تفصله عن الفضاء بزوايا ٩٠° درجة أو أقل من ذلك .. بل روعي أن تظل هذه الحواف مرتدة أو ناتئة وذات أسطح مثلومة للتقليل من تأثير الانعزال عن الفضاء وحتى بالنسبة لخطوط تصميم القبة — وهي أصعب خطوط التصميم طواعية — فقد عثر فن العمارة الإسلامية على مخرج عن طريق زخرفتها وتحزيزها وتضليعها . . .

أما بالنسبة لهندسة « تخطيط الفضاء » فقد ظل ذلك معارضاً لأغراض فن العمارة الإسلامية إذ أقام المسلمون أفخم مبانيهم في قلب المدن تلاصقها المتاجر والمنازل حيث نجد الواجهات والجدران الضخمة باسقة في أحد الشوارع العادية وحتى في الطرقات الضيقة بحيث يتعين أحياناً على المرء أن يخترق هذه المسالك كي يتسنى له مشاهدة هذه الأبنية .. كما جرت العادة أيضاً أن تقام معظم المب[illegible] الإسلامية لا سيما المساجد وسط الكتل العمرا[illegible] وليس على مسافة منها حتى تتمتع هذه المباني بقد[illegible] وافر من الفضاء حولها .. (يشذ عن [illegible] القاعدة :— أبنية المقابر في شمال شرقي ا[illegible] وأفغانستان وتاج محل في الهند .) .

٢ — البناء والفضاء الداخلي :—

أولاً :— بعد أن انتهى فن العمارة الواقعية اقتطاع وتخصيص جزء له في الفضاء وبعد أن تم[illegible] حماية مبانيه عن طريق تدعيم حوافها وتخطيط الفـ[illegible] المحيط بها ، اتجه بعد ذلك للتعبير عن إرادة الإ[illegible] حتى يتسنى له أن يحتفل بالنصر وأن يستمت[illegible] استحوذ عليه بعد أن تم له شغل المنزل والإقامة والمفهوم الوحيد الذي يحقق له هذه الغاية على ا[illegible] الأمثل هو فكرة « الاحتواء » ، إذ يتعين [illegible] الفضاء وتطويقه إذا رؤى امتلاكه والاستمتاع فطالما ظل المرء بداخل المبنى فعليه أن يسـ[illegible] بوجود « الفضاء الأسير » . ومثل هذا الـ[illegible] بغض النظر عن حجمه هو غار كبير بما عوامل مساحة الجدران وارتفاع الأسقف في و[illegible] شاغله من الشعور بمحدودية الفضاء من حوله .

ومن الجلي أن إدخال الفتحات في الـ[illegible] والأسقف يقلل من الشعور بالتكهف في يساعد على إثارة ذلك الشعور الجدران والأسقف الصلبة الجامدة ، فكلما ازدادت مساحة أ[illegible] الجدران والأسقف وإن احتوت على قباب مسطحات — كلما زاد الإحساس بالتـ[illegible] وبالانغلاق النفسي عن بقية الفضاء الرحيب . [illegible] لا ينتهك فن العمارة الواقعية حرمة هذا التكهف الى استخدام الزجاج الداكن اللون لتغطية [illegible] المبنى واتجه إلى تصميم هذه الفتحات بأسطح وفي مواقع معينة ليتم توظيفها لخدمة فكرة التكـ[illegible]

ثانياً: ـــ أمكن خلق الفضاء الأسير عن طريق « المركزية » أو « الحصر البؤري » فالفضاء المحصور بالمبنى يجب أن يستخدم كمركز أو بؤرة تجمع جوانب المبنى كلها، ففكرة تحديد الفضاء المحصور تستوجب الوجود الكلي للفضاء المحصور الأمر الذي يتطلب بدوره ربط الأقسام الفرعية للفراغ ببعضها عضوياً وهنا يبرز الترتيب المركزي كأحد الحلول بصرف النظر إن أسفر ذلك عن تجزئة الفضاء المحصور من عدمه.. ومثال هذه الحالة ما نجده في الكنائس والمعابد والبلاط الملكي حيث جرت العادة على ترتيب الأثاث والستائر والزخرفة الداخلية والسواهد ومصادر الإضاءة وممرات أجنحة الكنائس كي تمضي نهايتها إلى المذبح أو العرش.

وفي حالة تقسيم الفضاء المحصور فإن العلاقة بين الأقسام الفرعية والمركز قد تكون إما عضوية أو على الأقل علاقة إضافية وهي الحالة التي تفتقر إلى الحس والإدراك، أما في حالة العلاقة العضوية فإن الأقسام الفرعية لا تستطيع إلا أن تؤكد انجذابها نحو المركز.. ومن الوجهة الإنشائية وبالنسبة لمقاييس الزخرفة الداخلية (السواهد، الإضاءة، الأثاث... وما إلى ذلك) فإن بناء صحن الكنيسة يؤكد على فكرة تطوير الوحدة العضوية للمبنى من خلال الوضع البؤري للمذبح في الصحن الكنسي.

أما في العمارة الإسلامية حيث تنتفي عوامل الصراع والتحدي الداخلي وقهر الفضاء الخارجي والغلبة عليه.. فلم تكن ثمة حاجة لتقييد الفضاء الداخلي بل على العكس تميزت المباني الإسلامية بإشباع الحاجة للاتصال بالفضاء الداخلي عن طريق امتزاج الفضاء الداخلي والخارجي لهذه المباني على نحو يبدو معه أحياناً أن عملية المزج أو الدمج هذه تمت على مضض. وقد أمكن تحقيق هذه الغاية بإنشاء السواهد والبهو الداخلي المفتوح أو صحن المسجد الذي يحف المنطقة الداخلية لحدود المبنى. وقد ظل المسجد النبوي في المدينة المنورة والذي شيده سيدنا محمد ﷺ بنفسه النموذج الأصلي لبناء المساجد حيث درج المسلمون في كافة أرجاء العالم الإسلامي على الاقتدار بهذا الطراز. ويشتمل التكوين الخارجي للمسجد النبوي على تكوينات داخلية ذات جدران ثلاثة ولا وجود لجدار رابع.. حتى يتسنى ربط الفضاء المحصور مع الصحن الداخلي للمسجد الذي يتصل بدوره بالفضاء الخارجي لعدم وجود سقف يعلوه وعند وجود حائط رابع قامت الأبواب والنوافذ الضخمة إلى جانب الأروقة بنفس الوظيفة الأساسية لمعالجة الفضاء المحصور في فن العمارة الإسلامية.. الأمر الذي يتناقى ونظرية حصر الفضاء التي يقول بها فن العمارة الواقعية.

ولقد وُجدت مثل هذه الساحات الداخلية المفتوحة أو الأفنية في الغرب غير أنها مجرد فراغات بين أربعة أو أكثر من الأقسام المنفصلة للمبنى الواحد.. الأمر الذي يتجه إلى زيادة حصر الفضاء عما ينبغي بالنسبة لدمج هذه الفراغات بالفضاء الخارجي.. والحقيقة ان نموذج الحرم الشريف في مكة المكرمة والمسجد النبوي في المدينة المنورة ومسجد « باو شاهي » في لاهور و « جامي مسجد » في دلهي كلها نماذج تبرز مسألة معالجة ربط الأماكن المغلقة بالفضاء الخارجي.. الأمر الذي لم يرد في فن العمارة الواقعية..

٣ ـــ الفضاء الخارجي ووحدة البيئة:

اتخذ فن العمارة الواقعية اتجاهاً أكثر واقعية لا سيما على يد (فرانك لويد رايت) فقد كانت تقول من قبل باخضاع هذا الفن للتعبير عن الطبيعة البشرية والحقائق البديهية لهذه الطبيعة المعروفة بالقوى « الفذة »، ونصبت هذه القوى من نفسها معايير مطلقة أو بالأحرى آلهة، وبطبيعة الحال تميزت الفلسفة الطبيعية بمفاهيمها العميقة فكانت المضامين التي تفترضها كنهايات حتمية أو

موضوعية ليست هي المضامين التجريبية ولكنها كانت مسلمات واقعية تطرحها على العقل تجريبيات ذهنية وعاطفية.. فمن المتعذر اخضاع هذه القوى للموضوعية... ولكن إن تحقق ذلك بالفعل فإن التمثيل الفني لهذه القوى سوف يرفع من قدرها ومن جمالها لأن التمثيل ينطوي أيضاً على المثالية.

كانت الفلسفة الطبيعية مفرطة في التبسيط عندما حدت حذو الواقعية الساذجة بافتراضها أن نهايتها الحتمية والموضوعية يمكن أن تخاطب بها الحس.. وفي هذه الحالة فإنها تدعو إلى وحدة النتاج المعماري مع البيئة المحيطة به لتكون المحصلة النهائية هي تلبية حاجات الإنسان للمأوى والراحة والاستقلالية على ألا يتم بأي حال الإضرار بالطبيعة أو إحداث تغيير بها... فالمبنى على هذا النحو يشيد رأسياً أو منبسطاً أو مقوساً أو على شكل شلال أو منحدر قليلاً، وقد تصنع الجدران من زجاج ليصبح من هو داخل أو خارج المبنى مرئياً.. وهكذا لا يمكن تفرقة المبنى عن البيئة المحيطة به.. ونموذج (فرانك لويد رايت) « الشلالات » هو النمط الشهير لهذا النوع من فن العمارة.

وتفترض النزعة الطبيعية أن الطبيعة التي تخلق المعايير في حين ترى الطبيعة الساذجة أن كل ما تدركه الحواس فهو طبيعي.. والإسلام ينظر لكلتا الفلسفتين على أنهما من ضروب الوثنية.. فالله هو المطلق وهو الآخر وإرادته ومنهجه هما المعيار الوحيد.. والطبيعة هي عالم مادي ليس في استطاعتها اطلاقاً خلق المعايير بل إنها نفسها قد خلقت ليتم تشكيلها كي تتكيف وتلك المعايير.. وفي الوقت الذي يمكن أن نصف فيه الفلسفة الطبيعية بالدقة على أقل تقدير فإن الطبيعة الساذجة ما هي إلا فلسفة أثيمة خرقاء.. فهي لم تقم حتى بمجرد طرح مبرر للإنسان ليهجر حياة الكهوف والأدغال... وبالقطع فأن هذه الفلسفة يمكن أن تكون أكثر تطوراً ولكنها مهما تطورت فسوف تظل في اتجاه لا يتفق وفن العمارة.

ولكن كل ذلك لا يمنع المهندس المعماري من محاولة التوفيق بين الحاجات الإنشائية للمبنى والحقائق المادية الأخرى للموقع.. كظروف المياه والتكوينات الصخرية والأنهار والجبال... الخ.. وهي اعتبارات تدخل في اختصاص المهندس وليس المعماري...

ب ـ الضـــوء:

إن فن العمارة مثله مثل كافة الفنون الأخرى بعيد عن الرؤية الشاملة للبشر نحو عالمهم.. والضوء يلعب دوراً بارزاً في الرؤية الإسلامية لفن العمارة وقد شبه الله تعالى ذاته العلية بالنور (سورة النور آية ٣٤).. كما استخدم سبحانه وتعالى المعنى نفسه في تنزيله للدلالة على الرؤية المادية أو الروحية أو الأخلاقية. والحقيقة ان الضوء والرؤية هما عنصران يدلان على أن البصيرة والحكمة هي صفات لا تقتصر على الأرض فحسب بل تجاوزتها إلى السموات.. فالفوز العظيم في الآخرة هو أن يرى الإنسان وجه الله تعالى.

آمن المسلمون عبر القرون الماضية بكل ما جاءت به الدعوة الإسلامية لهداية النفس وإنارة الطريق وحسم المجادلات الجاهلية الباطلة، وقبل ظهور نور الإسلام ظلت شعوب الشرق الأدنى كلها تعبد نور السموات بقرون طويلة تمتد عمقاً في التاريخ إلى حضارة المصريين القدماء وحضارة ما بين النهرين.. كل هذا التراث جعل من الضرورة أن تضاء المباني الإسلامية إضاءة كاملة.. فالإسلام يمقت الظلام لأن أحكامه لا تنطوي على أسرار أو ألغاز وطلاسم كما انه لا يسمح بالتناقضات أو الغموض فهو يهدي للبصيرة الثاقبة والصفاء الكامل

سمو الرفيع .. فلم يقبل الإسلام على سبيل المثال
خدام الألفاظ التي ترمز للرحم بل نص عليه
احة . وإن نزول الوحي لم يحدث من وراء ستر
لمات ولم يكتنفه الغموض واللبس .. فكان
في كثيراً ما يهبط على النبي ﷺ وهو في حضرة
محابة ولم يكن يعتري النبي ﷺ أي تغيير لدى
ن الوحي عليه بل على النقيض كان ﷺ أكثر
طة جأش وصفاء والإسلام لم يبح في أحكامه
ر أو تعاطي كل ما يفقد الوعي كما نهى عن
ُقرة الخمر أو الخوض فيما يتعلق برؤية الذات
لية ...

ارتبطت الفلسفة الطبيعية ارتباطاً قوياً بالمعتقدات
ريقية الوثنية وبالديانات الكهنوتية القديمة
مبراطورية الرومانية وبالدين المسيحي نفسه الذي
ن في بداية نشأته بعض آراء الفلسفة الواقعية ثم
ر بعد ذلك تحت تأثير عصر النهضة .. وقد لجأت
ه الفلسفة إلى الاحتماء بالظلام عند محاولتها ترويج
اسمها .. فعالمها مليء بالأساطير ، وهذا هو السبب
ي جعل من الكنيسة المسيحية على مر العصور
ناً يكتنفه الظلام ..

والظلام يمكن أن يسهم في جذب الأقسام
رعية للفضاء الداخلي نحو المركز فعند إضاءة المركز
لنقطة البؤرية وإظلام بقية المساحات فإن الجزء
احلي للمبنى بأكمله ينجذب نحو المركز .. وفي
قيقة الأمر فإن المركزية العضوية للفضاء الداخلي
لخاص بالفلسفة الطبيعية تحتاج إلى قدر من الظلام
ممل تحت ستاره .

وعلى طول الخط نجد أن الإسلام يفسد في الظلام
غموض ولكنه ينهض في الضوء .. وأكثر من ذلك
ن الضوء الطبيعي الذي يغمر المبنى بأكمله هو
باط الضروري والأساسي بين الفضاء الداخلي
لفضاء الخارجي الرحيب .

جـ ــ الكتلة :

الكتلة هي النتيجة الطبيعية واللازمة الوحيدة للفراغ فهي الجسم الذي يحتوي هذا الفضاء وليست هذه هي وظيفتها الوحيدة . والكتلة تعبر عن قوى الطبيعة في صورة بناء أو جدار . سقف أو أرضية ، عمود أو قبة . إن توزيع الكتلة في المبنى والعلاقة التي يحملها كل جزء منها نحو الأجزاء الأخرى ومظهر كل جزء على حدة .. كل ذلك إنما يمد المشاهد بإحساس فني بديهي بمجموعة من القيم التي يتخذها كمعايير للحياة وللواقع .. والكتلة ذات خصائص أساسية أربعة هي .. الموضع والجاذبية والتماسك واللاشفافية . وتلك هي المظاهر الشكلية الظاهرية التي يمكن من خلالها ادراك الكتلة .

١ ــ مفهوم الكتلة :

الكتلة والموضـــع :

تقوم الكتلة الموجودة بالقاعدة المرئية للمبنى بتثبيت دعائم هذا المبنى نحو الأرض لتحقيق عنصري الثبات والبقاء .. وتجسد الأهرامات المصرية هذا المبدأ في أحسن صوره .. إذ استهدف بناؤها أن تظل تعبيراً عن فكرة الأزلية والتي نجحت الأهرامات في تأكيدها .. ان استقرار الكتلة على قمة مبنى دون ارتكازها على قاعدة أو أساس كتلي إنما يعبر بوضوح عن التوتر الناشئ أو /والسقوط الوشيك أو الكارثة وهي على هذا النحو تعبر عن عدم اليقين أو الضعف أو القابلية للسقوط ولهذا السبب تبدو كتلة الإفريز الذي يعلو « البارثينون » في أثينا والمحمولة على العديد من الأعمدة الضخمة .. كما لو كانت ثقلاً خفيف الوزن ترفعه الأعمدة بسهولة .. والإنسان يمكنه أن يتخيل نفسه في هذا الوضع إذا كانت لديه الثقة في نفسه ليحمل أعباء الوجود والالتزامات الأخلاقية والمسئولية الكونية .. ومن ناحية أخرى يمكن أن نتخيل أن الكتلة المحمولة فوق

الأعمدة قد سحقت هذه الأعمدة بفعل ثقلها وصارت مهددة بالسقوط .. وهي صورة جلية لما قد يكون عليه الإنسان من الشك وعدم اليقين قبل السقوط .. منسحقاً تحت وطأة أعبائه وأوزاره . وأخيراً فإن الكتلة المرتكزة على السقف أو السطح فوق دعامات إنشائية ضعيفة أو متهاوية يمكن أن تعبر عن قهر الاستبداد أو القوى المهيمنة .

من جهة أخرى، يمكن أن تكون الكتلة رأسية وقائمة أو أفقية مستلقية وقد تحتوي على العنصرين معاً سواء اتزنت أو لم تتزن مع بعضها البعض، والهدف من ذلك هو التعبير عن مدى الاستعداد التام لمواجهة الإنسان لقدره ومتضمناً إشارة إلى قناعة الإنسان بهذا القدر . فكما يدل تمثال « بوذا » القائم أو الراقد على هدوئه وسكينته بعد خلاصه من عناصر الرغبة .. فإن تمثال البطل المغوار المتأهب المتحفز يدل على الشئ نفسه .

وقد ارتبط الوضع الأفقي تقليدياً بالشرق الأقصى في حين التزمت الآثار القديمة بالوضع الرأسي . فوفقاً لتصورهم لمفهوم القوة اتخذ الاشتراكيون القوميون في ألمانيا الوضع الرأسي للطرز المعمارية الرسمية . ان توزيع الكتلة من شأنه أن يخلق الحركة الاستاتيكية الصاعدة أو الهابطة على حد سواء .

وفي حالة الكاتدرائية القوطية برزت الكتلة بين زخارف البناء الداخلية صاعدة إلى السماء بينما أكمل صحن الكنيسة هذه الصورة بارتفاعه نحو الخارج . إن توزيع الكتلة قد يعطي إيحاء بالحركة للأمام أو الحركة الجانبية الثابتة كما هو واضح في (مثال الأبنية المصممة على غرار السفن لتبدو كما لو كانت في صورة تماثلها) .

الكتلة واللاشفافية :

إن مفهوم الكتلة يتأكد بخصائص السمك واللاشفافية والوزن الظاهري والجاذبية وتماسك الحبيبات الصلبة .. وكل من هذه الخواص تتأكد بالخاصية المقابلة لها طالما كانت هذه الصفات المقابلة تناقض الخصائص السابقة ولا تنفيها، فوجود جزء سميك بمنطقة ما يمكن وصفه بأنه سميك زائد بالنسبة لجزء آخر رقيق يجاوره، ومن الوجهة العملية سادت ظاهرة اللاشفافية الواجهات الخارجية للعمارة الغربية على الرغم من استخدام الزجاج لتزيين معظم أسطح الجدران، أضف إلى ذلك أن النوافذ أينما وجدت ومهما كان عددها لم تسهم في كسر حدة اللاشفافية في المباني الغربية، أما داخل المبنى فقد تغير مفهوم اللاشفافية باستخدام ورق الحائط الذي يحوي رسوماً قد تزيد من الإحساس باللاشفافية عن طريق ما يزخر به مضمونها من صبغة طبيعية وذلك على الرغم من اللمحة الجمالية التي يضفيها على الجدران، فورق الحائط يساعد على الإحساس باتساع الحجرة ولكنه يجعلها محدودة بحاجز من الأشجار أو الزهور والمناظر الطبيعية مثلما تعطي مرايا الحائط الكبيرة أو الزجاج العاكس إحساساً باتساع الحيز دونما أن ينتزع الإحساس باللاشفافية من الجدران .

الكتلة والجاذبية :

يمكن حساب الوزن الظاهري للكتلة وجاذبيتها اما مباشرة بمعلومية ابعادها أو من خلال خواص السطح والقوام، ويمكن إضافة الإحساس بثقل الوزن باستخدام طبقة شفافة للزينة . وقد استخدم الحجر الجيري ذو المظهر المتشقق خلال العقود الماضية إلى جانب الحجر الرملي والأسطح الخرسانية غير المجهزة لخلق انطباع بجسامة الوزن على غرار ما ينتاب المشاهد من مشاعر جارفة لدى اقترابه من الصخور هائلة الحجم، ويقول الفلاسفة « كانت » و « شوبنهاور » إن شعوراً بالخشوع والرهبة يسيطر على المرء عند رؤيته لمظاهر القوة والقدرة مما يشعر بمدى ضآلته إزاءها .

الكتلة والتماسك :

أما الخاصية الرابعة والأخيرة لمفهوم الكتلة فهي تماسك مكوناتها، وهي الخاصية التي تظهر بجلاء في بعض الكتلة لعمليات النحت والنقش أو تعريض جوانبها الخشنة أو الملساء لفعل الأدوات الحادة أو نحت التماثيل والزخارف الأخرى عليها. إن الحائط الحجري ذا التجاويف المنحوته والبروزات الناتئة والجوف الملساء أو الخشنة والعقد ذات الأحجار المنحوته والذي اصطفت وحداته على نحو يؤكد مرونتها في انسيابية في موضعها بالعقد.. كل هذه المظاهر إنما تخلق انطباعاً واضحاً عن الكتلة وعن تماسك عناصرها، وكلما ازدادت عوامل التحدي للكتلة وازدادت تبعاً لها اعتبارات الانتصار عليها، كلما عظم الأثر الذي تتركه هذه الكتلة في نفس المشاهد.

٢ ــ مغزى الكتلة في العمارة الواقعية :

إن الكتلة هي اللغة التي تتحدث بها عناصر الإرادة والحركة، وقد ظل مفهوم الكتلة هو المرآة التي تعكس رؤية الحضارتين الإغريقية والرومانية تجاه فن العمارة، واستمر مفهوم الكتلة في القيام بالدور نفسه في العمارة الغربية وإن لم يكن المضمون متطابقاً تماماً في الحالتين، نظراً لأن رؤية الإنسان لذاته وللعالم تختلف بالقطع من مكان لآخر حتى في الغرب نفسه فقد كانت رؤية الإنسان الغربي الحديث نفسه متقاربة إلى حد بعيد في القوميات الاشتراكية والشيوعية، في حين كانت الصورة مغايرة لذلك تماماً في دول أوربا الغربية وفي القارة الأمريكية، فبينما اتخذت مباني الجيش الأمريكي التي شيدت قبل وبعد الحرب العالمية الثانية نمطاً رأسياً متطابقاً على غرار مباني دول المعسكر الاشتراكي في أوروبا، ظلت صور المباني الأمريكية متباينة إلى حد يتعذر معه تعميم الوصف.

فقد الانسان الغربي المعاصر اتزانه وثقته في قيمه الموروثة كما تسرب الشك الى نفسه مما انتهى به إلى عزوفه عن اتخاذ طراز مميز واتباع رؤية ما أو هوية محددة، ومرجع ذلك هو الافتقار للنظرة الشاملة وتفتت الشخصية المتفردة، وتغلغل النظرة النسبية التي صبغت الحياة المعاصرة.. وكل هذه الأمور صارت مادة بين يدي المهندس المعماري يمكنه أن يعبر عنها من خلال الكتلة، وجرياً وراء هذا النسق شاعت في العمارة المعاصرة أنماط الكتلة المحطمة أو المشوهة أو غير المنتظمة أو ذات الزوايا أو الكتلة المضغوطة والمتقلصة أو تلك التي تخترقها الفتحات لتبدو كالكتلة المثقوبة، بل إنه في حالات أخرى ظلت الدعامات الهيكلية الرئيسية للمبنى قائمة دون الاستعانة بالكتلة ليبدو هذا الهيكل وحده مسيطراً على الشعور في محاولة لانكار أن للمعماري ــ كإنسان ــ رؤية شاملة يود توصيلها للمشاهد.

ومهما كان تباين المفاهيم أو توافر النظرة الشاملة من عدمه فسوف تبقى الكتلة بلا منازع هي مجال التعبير عن الارادة وعن استعدادها للسعي نحو هدفها، فالإرادة متحدية كانت أو رافضة، حية أو ميتة، فإنها في النهاية إرادة إنسانية كاملة. وإن تجسيد هذه الإرادة في مفهوم الكتلة لهو إبداع وتجديد فني مثله مثل المقطوعات الشعرية «لهوميروس» و «اسخيلوس» أو مثل التصوير الدرامي لحبكة الروايات التي تحكي عن صراع الآلهة مع بعضها البعض مهما احتوت هذه الروايات من قيمه تراجيدية. إن هذا التصوير هو ابداع وعظمة فنية جمالية احتفظت فيه القيم الجمالية باستقلالها عن القيمة الأساسية للمضمون، والحق فإنه بفضل هذه القيمة الجمالية صارت عملية التصوير عملاً من قبيل التعبد والاجلال.

الكتلة في العمارة الإسلامية :

ظلت العمارة الإسلامية رافضة تماماً وعلى طول الخط لجميع الآراء السابقة، فالإنسان ليس هو مناط الأمور جميعها وتصويره وتمثيل إرادته ورغباته وشقاؤه بمصيره وقدره (سواء كان ذلك تراجيدياً أو كما صوره المثاليون والشيوعيون).. هو من قبيل العبث... فإذا كانت إرادة الإنسان وجميع حالات شعوره الأخرى ما هي إلا مجرد وسائط حسية من الدرجة الثانية كما تقول بذلك نظريات الفن الواقعي، فإن الإغريقي الكلاسيكي ينظر إليها كأداة للتعبير عن مسلمات «تطبيع الطبيعة» ذات الصفة الإلهية التي هي أهل للعبادة... وذلك بالقطع هو إحدى حالات الكفر البين عندما يمتزج الخالق في مخلوقاته وحيث تنتفي أو تمس الذات الإلهية العلية. إن شهادة لا إله إلا الله تعني أنه ما من شيء في الطبيعة (الكون والملكوت بكامل مخلوقاته) يمكن أن يكون هو الله أو حتى يمكن أن يحمل أحد أسمائه الإلهية.

فالله وحده هو المنتهى وهو ميتافيزيقياً خالق كل شيء ومن وجهة نظر علم القيم فهو الآخر وهو معيار الوجود كله، لذا فإنه ليس بمقدور المخلوقات جميعاً بما في ذلك الإنسان التعبير أو الرمز عن الذات الإلهية سواء تم ذلك بالأسلوب التجريبي أو المثالي.. فالإسلام نهى عن أية محاولة مادية من هذا القبيل لتصوير الخالق أو ما يتعلق به.

وهنا يكمن السر وراء استبعاد الإنسان من مجال التصوير الحسي فالإنسان هو أسمى المخلوقات التي ترمز للذات الإلهية، وعليه كان على العمارة الإسلامية أن تنأى كلية بالكتلة عن مجال عملها. ولأن الكتلة هي أفضل أداة للتعبير عن لغة الإرادة والحركة برغم كونها صامته، فقد تجلت عبقرية المعماري الإسلامي في كشف أساليب تحويل الكتلة، فقد جعل الكتلة بادىء ذي بدء غير مرئية مهما كانت جسامتها أو وزنها وعدم شفافيتها أو تماسكها من وجهة الهندسة الإنشائية وقد توصل إلى تحقيق ذلك من خلال الاستعانة بالطبقات المغطية للكتلة لتتحول بذلك إلى كيان جديد مختلف جزئياً وكلياً، وهنا يبرز الدور الرافض للزخرفة في العمارة الإسلامية، الدور الذي يتعلق بإنكار شهادة أن لا إله الا الله. ان المعماري الإسلامي لم يكن يعبر من خلال تغطيته للكتلة بالزخرفة عن رهبته من الفراغ التي ورثها من معيشته بالصحراء كما يزعم بذلك المستشرقون.. ولكنه كان يدحض أحد مظاهر الوثنية والكفر التي شاعت عن طريق التمثيل الحسي والمادي للكتلة.

وقد أسهم هذا الدور في تحول الزخرفة ذاتها، فالزخرفة في العمارة الإسلامية هي عنصر أساسي وليست مجرد دور ثانوي، فهي إضافة للبناء وليست بالضرورة فن للتزيين.. ومن خلال دورها الإيجابي والسلبي تعتبر الزخرفة جوهر ولب العمارة الإسلامية كما هو الحال بالنسبة للكتلة في العمارة الواقعية. ونظراً لأهمية وظيفة الزخرفة في العمارة الإسلامية فمن المستحسن أن نطلق عليها «تغيير الشكل الخارجي».

عمل المعماري الإسلامي على تغيير المظهر الخارجي للكتلة عن طريق ترتيب مواضع الوحدات والمواد المتشابهة والمتكررة بغرض صرف الانتباه من الكتلة إلى الطراز أو التصميم، وحيثما توافرت لديه المواد ذات القوام والألوان المتباينة، أمكن له توظيف هذه العناصر في مواضع ما لتأدية الغرض نفسه، أي أنه قام بتغيير المظهر الخارجي للكتلة.. ونجح أيضاً في حفر المادة إما كلياً أو جزئياً بهدف تحويل الكتلة إلى شاشة من التصميمات ذات ألوان وأشكال مختلفة. وعندما أخفقت هذه السبل وأرهقت المعماري الإسلامي تحول إلى تغطية الكتلة بالقرميد أو النقوش والزخارف الجبسية والأعمال الخشبية والمواد المختلفة الأخرى لإخفاء الكتلة كلية ليظهر

تصميم أو الطراز بمفرده في الفراغ، كما استخدم في أحيان كثيرة خليطاً من هذه العناصر لنفس الغرض نسبي وهو إخفاء الكتلة.

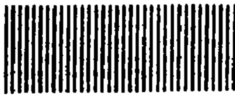
إن عملية تغيير المظهر الخارجي لم تكن عملية سلبية فحسب بل كان لها أيضاً جانبها الإيجابي الذي لا تقل وظيفته أهمية، وهو إبراز تصميمات فن الزخرفة العربي (الأرابيسك) الذي يعبر عن إبداع الخالق من خلال تكرار عناصره وتنافسها وقوتها بتمردها وثباتها ولا نهائيتها. وبذلك يلقى في نفس المشاهد إحساساً بديهياً باللانهائية وسمو الذات الإلهية.

وفي هذا الصدد يمكن تعميق أثر تغيير الكتلة بتقسيم المشهد إلى وحدات إطارية على مستوى واحد، أو على عدة مستويات بالواجهة بغرض شد الانتباه، إذ أن مرور البصر من وحدة إطارية إلى أخرى أو من مستوى لآخر — وهو الإحساس الذي ينشأ لدى المشاهد خلال التركيز على وحدة ما — والإحساس باللانهائية الذي يأسر المشاهد في تجربة رؤيته لكل وحدة... كل ذلك من شأنه أن يؤكد الشعور الصادق الذي يتولد عن بداهة الإحساس باللانهائية، وبالمثل فثمة وسيلة إضافية أخرى أكثر فعالية في تغيير المظهر، وهي وسيلة تعد أول تعبير جمالي تتمخض عنه التجربة الإسلامية ألا وهي استخدام لفظ الجلالة في الخط العربي.

وفي الوقت الذي طوعت فيه يد المعماري الواقعي الكتلة البنائية الصلبة لتجسيد القوة الجبارة والإرادة الهائلة التي لا تلين وتأكيد النظرة الذاتية المبدعة، نجد أن العمارة الإسلامية تمكنت في سلاسة من صياغة تكوينات وتصميمات أصيلة رقيقة كالنسمة تخطف الأبصار كالقطار المسرع ولجأت أيضاً إلى تعبئة أركان البناء الداخلية بالتصميمات المتصلة لإخفاء سيطرة الكتلة على الفضاء، فالقبة... برغم ضخامة كتلتها التي تزخر بالقوة.. وبكل جسامتها ووزنها كما في قاعة «الشقيقتان» بقصر الحمراء.. فقد أمكن استئناس هذه الضخامة بالتكوينات المعشقة والمتداخلة لفن (الأرابيسك) كالأقواس والأعمدة التي تشابكت مع بعضها البعض ملايين المرات في منظور بديع ساحر لدى مرور الطرف عبر زخارف القاعة.

إن فن العمارة الإسلامي هو المتحدث باسم الإسلام.. وهذا هو ما ينبغي أن يكون عليه.. فقد تغلغلت لسوء الحظ الأفكار الأجنبية في كيان فن العمارة المعاصر بالعالم الإسلامي.. فيما ظل العدو متربعاً على عرش المدينة الإسلامية وصوته لا يزال يدوي في أرجاء المباني حديثة الإنشاء في أنحاء العالم الإسلامي بما في ذلك «إسلام أباد»...

إن نصيبنا من العمارة ليس بالشيء اليسير في الوقت الذي صار فيه العدو واحداً منا.. فهاهم المهندسون المعماريون يتلقون تدريبهم في فروع فن العمارة الغربية في عقر دارنا وداخل جامعاتنا الوطنية.. لقد أصبح المعماري الإسلامي غربي النزعة ينتمي لدين الإسلام شكلاً.. ولم يدرك أن الحرب لم تضع أوزارها بعد وأن الهزيمة سوف تكون ثقيلة وشاملة بمعنى الكلمة... فهل يعاودنا الأمل في صحوة العمارة الإسلامية من جديد؟ وهنا.. في عرين الأسد؟ وهل نتمكن من هنا أيضاً أن نبعث الروح في التقاليد الإسلامية التي هوت واندثرت؟...



أبحاث

التكيف النفسي والاجتماعي

للطلبة المسلمين في المؤسسات التعليمية الغربية

إبراهيم القعيد

جامعة انديانا

مقدمـــــة :

عندما تحط قدم الطالب المسلم في بلاد الغربة قادماً من وطنه إلى البلاد الغربية للدراسة فإنه عادة ما يتعرض لكثير من الطبائع والعادات غير المألوفة والمشاهد المستغربة والمسلّمات الثقافية الغربية. ويؤدي ذلك إلى مرور الطالب بمشاكل وعوامل إحباط كثيرة. وتبدأ هذه المشاكل والمضايقات بأشياء بسيطة مثل اختيار أنواع الأكل في المطاعم والبحث عن سكن وتنتقل إلى مراحل معقدة مثل محاولة التفاهم في البيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة وأسلوب التعامل والاحتكاك المباشر مع ثقافة جديدة ومسلّمات ثقافية غريبة عما ألفه الطالب في مجتمعه. وتأتي بعد ذلك بعض الإجراءات والمسلمات الأكاديمية في التقاليد الجامعية الغربية التي تشكل حلقة أخرى من المشاكل. والطالب المسلم في خضم هذه البيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة في حاجة لكثير من المعارف والمفاهيم والمعلومات وفي حاجة أيضاً لكثير من عمليات التكيف الثقافي والأكاديمي حتى يستطيع حل مشاكله والحياة بطريقة تسمح له بالاستفادة من رحلته العلمية. والأسئلة التي تطرح نفسها في مثل هذه المناسبة كثيرة ومتشعبة. فعلى سبيل المثال ما الذي يحدث بالضبط للطالب المسلم حين قدومه إلى بلاد الغرب؟ ما هي طبيعة المشاكل التي يمر بها؟ كيف تتم عمليات التكيف النفسي في النواحي الثقافية والأكاديمية؟ ما هي أفضل الطرق في التكيف مع الثقافة الجديدة؟ ما هي نتائج هذا التكيف على شخصية الطالب؟ ما هو دور معاهد تعليم اللغة الأجنبية والمؤسسات التعليمية الغربية من ناحية ثقافية؟ وأخيراً ما هي بصفة عامة نتائج الرحلة العلمية إلى بلاد الغرب على شخصية الطالب المسلم من النواحي الثقافية والأكاديمية؟

سنحاول في هذا البحث إلقاء الضوء على هذه التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها مستأنسين بنتائج الدراسات والبحوث العلمية التي أجريت على الطلبة الأجانب لمعرفة مدى تأثرهم من ناحية ثقافية وأكاديمية بالمرحلة العلمية.

الاتصال الحضاري والرحلة العلمية :

تعتبر المرحلة العلمية للطالب الأجنبي من وطنه إلى المجتمعات الغربية للدراسة من أكثر العوامل تأثيراً على بناء شخصيته . فالقضية في هذه الرحلة العلمية في الواقع لا تقف عند إكتساب المهارات العلمية والخبرات الدراسية والمهنية التي عادة ما يُبنى عليها مستقبل الطالب ، بل تتعدى هذا إلى مؤثرات نفسية وإجتماعية ناشئة عن الاتصال الحضاري بين ثقافتين . وقد يأخذ هذا الاتصال الحضاري شكل صراع في نفسية الطالب تزداد حدته أو تخف بمقدار نسبي حسب القرب أو البعد النفسي ، أي النظرة إلى الكون والحياة وطبيعة الإنسان بين ثقافة الطالب والثقافة العربية . فكلما كانت ثقافة الطالب متأثرة بالمفاهيم الغربية أو قريبة منها كانت عملية التكيف النفسي والاجتماعي أيسر وأسرع ، وإن بعدت ثقافة الطالب في مفاهيمها ونظرتها للحياة عن الرؤية العربية فإن عملية التكيف تشوبها الصعوبة وتستغرق وقتاً أطول . على أن المسألة من الصعب أن تؤخذ بهذا التعميم في جميع الظروف لأن من أهم العوامل ، بالإضافة إلى اختلاف الثقافتين . شخصية الطالب نفسه ومدى قدرته على التعامل مع البيئة الجديدة والوجهة التي يوجه بها عمليات تكيفه النفسي والاجتماعي في المجتمع الغربي .

سنتناول في هذا البحث محاولة الإجابة على الأسئلة المطروحة في المقدمة وذلك بمناقشة لعمليات التكيف النفسي والاجتماعي للطلبة الأجانب والمراحل التي تمر بها هذه العمليات . وسنحاول أن نربط بين نتائج الدراسات التي أجريت في هذا المجال وحياة الطالب المسلم الذي قدم إلى الدراسة في الغرب .

لقد دلت الدراسات العلمية التي أجريت على الطلبة الأجانب أن هناك أربع مراحل يمر بها الطالب في تكيفه مع الثقافة الغربية (براون ١٩٨٠)

وتتلخص هذه المراحل الأربع في الآتي :ــ

١ ــ مرحلة الانبهار .
٢ ــ مرحلة الصدمة الثقافية .
٣ ــ مرحلة التكيف الجزئي .
٤ ــ مرحلة التكيف النهائي .

مرحلة الانبهار :

وهذه المرحلة هي بداية الاتصال الحضاري المكثف بين الطالب الأجنبي والثقافة العربية . وتتميز عادة بمظاهر الاستغراب والانطباعات السريعة التي يشوبها شيء من السعادة والاطراء هذه الثقافة الجديدة . وأهم ميزات هذه المرحلة أن انطباعات الطالب وعملياته الاستكشافية تتسم بالسطحية ولا تتعدى المظاهر الخارجية . وتتردد على لسان الطالب في هذه المرحلة عبارات المديح لأخلاقيات الثقافة الغربية (لما قد يراه من حسن المعاملة والأدب الاجتماعي) وللإنجازات المادية لهذه الثقافة (لما قد يراه من توفر الخدمات) . وقد دلت الدراسات أن مرحلة الانبهار أكثر وضوحاً عند أولئك الطلبة الذين يأتون إلى الثقافة العربية من مجتمعات أقل تقدماً مادياً (كلارك ١٩٧٦) . وتأخذ هذه المرحلة فترة قصيرة نسبياً بالنسبة لمراحل التكيف الأخرى تتراوح بين عدة أيام إلى مجموعة أسابيع(سيول وديفدسن ١٩٦١) . لكنها ليست على أية حال من الأحوال بأكثر من شهر (سكاوت ١٩٥٦) .

٢ ــ مرحلة الصدمة الثقافية :

وهذه المرحلة شديدة التداخل مع نهاية المرحلة الأولى لكنها عادة ما تتضح عندما يكتشف الطالب الفروق الثقافية الشاسعة بينه وبين هذه البيئة الجديدة . ومن بين الدراسات التي ناقشت هذه المرحلة دراسة لسيول وديفدسن أجريت عام ١٩٦١ على بعض الطلبة الاسكندنافيين . فقد وُجد أنه بالرغم من عدم البعد الثقافي بين الاسكندنافيين

بالأمريكان فإن الطلبة الاسكندنافيين بعد مرور عدة أسابيع من قدومهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية للدراسة بدأوا يفلصون علاقاتهم الاجتمعية بالأمريكان ويفقدون ذلك الحماس والتقييم السطحي للمظاهر الاجتماعية في الحياة الأمريكية. كما أنهم بدأوا يعبرون عن استيائهم وعدم إطمئنانهم لكثير من الانطباعات التي شكلوها في بداية قدومهم. وتكاد الدراسات حول هذه المرحلة تتفق على طبيعة الظروف النفسية والاجتماعية التي تواكبها. وللأسف ليست هناك دراسات على الطلبة المسلمين لمعرفة مدى أبعاد هذه المرحلة عليهم ولكن معرفتنا لطبيعة الطالب المسلم والبيئة التي قدم منها والبيئة الغربية التي قدم إليها تجعل هذه المرحلة من أصعب مراحله في المؤسسات التعليمية الغربية. وتشترك عوامل كثيرة في خلق هذه الصعوبة. من أهم هذه العوامل الثقافة الإسلامية للطالب المسلم والتي تختلف في مفاهيمها إختلافاً جذرياً عن الثقافة الغربية (يدخل في مفهوم الثقافة المعتقدات، الأخلاق، الاتجاهات، الميول، القيم، طريقة السلوك، أنواع الأكل وطريقة المعيشة، طريقة العلاقات الاجتماعية وغير ذلك). ومن هذه العوامل التي تساعد على زيادة صعوبة هذه المرحلة هو عامل اللغة. فاللغة وسيلة الاتصال التي ينقل بها الطالب مشاعره ويعبر بها عن نفسه. وهي في مجتمعات كالمجتمع الأمريكي والأوروبي مهمة لحياة الأجنبي لأنه مجبر على التحدث بلغة القوم. وبما أن المقدرة على تحدث اللغة الانجليزية عند الطالب المسلم الجديد هي قدرة محدوده غالباً فإن المؤشر الحقيقي لصعوبة هذه المرحلة يكمن في عدم قدرة الطالب التعبير عن نفسه. فاختلاف الثقافة واللغة هما العاملان الرئيسيان في رسم أبعاد الصدمة الثقافية وتشكيل ردود الفعل عند الطالب تجاه هذه الصدمة الثقافية.

وقد عبر أدلر (١٩٧٢) عن جوهر الصدمة الثقافية بقوله «إنها نوع من القلق الناتج عن فقدان المعايير الاجتماعية التي تعود عليها الفرد» وإذا أضفنا إلى ذلك عدم القدره على التعبير الذي يصاحب هذا القلق فإن القضية قد تتطور إلى مشاكل نفسية وينتاب الفرد مزيج من مشاعر الحيرة والخوف وعدم الاطمئنان.

ويصاحب الصدمة الثقافية غالباً تكوين كثير من الاتجاهات والانطباعات عن البيئة الغربية تختلف عن تلك التي كونت في البداية (في المرحلة الأولى). فيصاب الطالب بكثير من عمليات الاحباط لفقدان كثير من توقعاته التي بناها قبل قدومه ولأدراكه لسطحية الانطباعات التي تركتها أيامه الأولى في هذه البيئة الجديدة. وفي بعض الأحوال النادره يصاحب هذه المرحلة من التكيف أعراض مرضية تتخذ شكل آلام في الرأس والمعده (براون ١٩٨٠) أو بعض المشاكل النفسية (زابوزنك وزملائه ١٩٨٠). ويلاحظ على الطالب الأجنبي في هذه المرحلة البحث عن المساعدة عند أبناء وطنه الموجودين في منطقة دراسته، وقد يختار العزلة، وربما تتردد على لسانه عبارات الإستياء، بل إن حالته قد تزداد سوءاً لعدم استطاعته التكيف مع هذه البيئة مما قد يؤدي به إلى التفكير جدياً في الرجوع إلى أرض الوطن وقد يفعل.

٣ ــ مرحلة التكيف الجزئي:

في المرحلة الثانية (الصدمة الثقافية) يشعر الطالب بمدى الفروق الفكرية والسلوكية بين ثقافته والثقافة الغربية وتترك عنده هذه المعرفة انطاباعات تختلف باختلاف شخصية الطالب. لكن شعور الطالب بأنه أصبح جزءاً من هذه البيئة الثقافية الاجتماعية المختلفة يفرض عليه كثيراً من عمليات التكيف الاجتماعي والنفسي لكي يتمكن من العيش بسهولة في هذا المجتمع. كما يفرض عليه كثير من عمليات التكيف الأكاديمي مع نظام التعليم الذي قدم إليه من أجل التحصيل العلمي. وهذه المرحلة

هي بداية التعامل بصفة مقبولة مع هذه البيئة الجديدة وفيها يتم التكيف التدريجي شيئاً فشيئاً. وتبدأ بعض المشاكل التي تعرض لها الطالب في مرحلة الصدمة الثقافية بالاختفاء كما أن الأعراض الخاصة بالمرحلة السابقة تبدأ بالاضمحلال. ويبدأ الطالب باكتساب بعض المهارات الجديدة التي ستلعب دوراً كبيراً في تطور شخصيته وبناء مواقف جديدة تجاه المجتمع الغربي تعتمد على فهم وإدراك أكثر لمسلّماته الثقافية.

ويجدر التأكيد هنا أن عمليات التكيف طبيعة إنسانية يتم حدوثها عندما نتعرض لبيئات جديدة مثل الانتقال من القرية إلى المدينة أو من مجتمع إلى مجتمع آخر أو على مستوى أقل مثل الانتقال من عمل إلى عمل آخر لكن أشد عمليات التكيف تصير عندما ننتقل من بيئة ثقافية إجتماعية إلى بيئة أخرى، مثل الانتقال من بلد إسلامي إلى الولايات المتحدة الأمريكية للدراسة.

وهناك علاقة قوية بين هذه المرحلة من حياة الطالب وبين تطور إتقانه للغة الأجنبية. فقد بين براون (١٩٧٩) وآكتون (١٩٨٠) أن مشكلات مرحلة الصدمة الثقافية تفرض على الطالب ضغوطاً طبيعية كثيرة تجعله يحاول التفاهم مع الآخرين والاتصال بهم والتعبير عن نفسه وتكوين علاقات إجتماعية. لذلك فإن هذه المرحلة — كما تدل الدراسات — هي المرحلة التي يحدث فيها كثير من إكتساب اللغة الأجنبية والتعرف على السمات الثقافية للمجتمع الغربي.

وقد دلت الدراسات (موريس ١٩٦٠؛ سيول وديفدسن ١٩٦١؛ وكريستانا جند ١٩٧٠) بأن مرحلة التكيف الجزئي مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بمدى صلة الطالب واهتمامه وتقييمه ورأيه في الثقافة التي يحملها. كما دلت الدراسات أن هناك ثلاث استراتيجيات للتكيف في هذه المرحلة تتصف بها سلوكيات الطالب للتعامل مع الثقافة الغربية. **وهذه الاستراتيجيات هي الإندماج والتكيف الراشد والرفض** فإذا كان الطالب يشعر بأفضلية الثقافة الغربية على ثقافته، على سبيل المثال، ويشعر بعدم الثقة في نفسه وفي الاتجاهات والقيم التي اكتسبها في مجتمعه أو كان الطالب صغير السن وفرض عليه الدراسة في منطقه لا يوجد بها من يشاركه الايمان بالقيم التي يحملها فإن الطالب غالباً ما يتحد **إستراتيجية الاندماج** في التكيف حتى تتسنى له الحياة بدون أن يبدو غريباً أو شاذاً في هذه البيئة الجديدة واستراتيجية الاندماج تُحتم على من يسلكها إتخاذ النموذج الغربي طريقاً يحتذى فيبدأ بتشكيل كثير من قيمه وإتجاهاته وميوله حسب ما يمليه هذا النموذج. ويُرى في سلوكه التقليد لما يعمله الغربيون من تصرفات.

أما إذا كان الطالب يشعر بالاعتزاز لانتمائه الحضاري فإن استراتيجيته تكيفه مع البيئة الحديدة تأخذ طريقاً مغايراً للاندماج. فهو يحاول في تكيفه أن يفهم طريقة الحياة الحديدة ويبني علاقات اجتماعية لا تؤثر على قيمه ويحتفظ باستقلال شخصيته، كما يحاول — إذا توفرت الفرصة — التعريف بالقيم التي يؤمن بها والدفاع عنها بطريقة مقبولة سليمة تتمشى مع فهم صحيح للثقافة التي يعيش فيها. والطالب المسلم الملتزم على وجه الخصوص، كما هو ملاحظ، عند تكيفه مع المجتمع الغربي يزداد تمسكه بإسلامه. وهذه ردود فعل طبيعية للبعد النفسي والاجتماعي بينه وبين الثقافة البعيدة عن منهج الله. فقد زادت هذه المعرفة الغربية والعلاقة المباشرة من مستوى إيمانه وتمسكه بأخلاقه. وهذا ليس غريباً في الدراسات الاجتماعية والنفسية فقد دلت البحوث على أن من يتصل حضارياً مع ثقافات أخرى يؤدي به ذلك إلى الوقوف من ثقافته وقفات تقييميه. حيث يُقارن بين السمات التي تتصف بها ثقافته والسمات التي تتصف بها الثقافة

الثقافات الأخرى. هذا بالنسبة للثقافات
'نسانية فكيف بمن يحمل الرسالة الخالدة التي
محطى عوائق الثقافات الإنسانية والكفيلة بإنقاذ
، يلتزم بها من أفراد ومن جماعات. وتُعرف هذه
'ستراتيجية في التكيف ــ الاحتفاظ بالتميز مع
عامل مع البيئة الجديدة ــ باستراتيجية **التكيف**
راشد.

والاستراتيجية الثالثة للتكيف مع البيئة الجديدة
ي **استراتيجية الرفض** ويقصد به الرفض التام لهذه
ئقافة الجديدة وعدم الاستعداد للتعامل معها وتكثر
الات الرفض الفكري والثقافي عند أفراد الأقليات
ي تعيش في مجتمع أغلبيته تختلف ثقافياً ودينياً عن
ذه الأقليات ومن أمثلة ذلك في وقتنا الحاضر ما
صل مع كثير من الهنود الحمر في المجتمع الأمريكي
ين يختارون السكن في أماكن بعيده عن الرجل
'بيض يمارسون طقوسهم الدينية وحياتهم الاجتماعية
نزل عن الثقافة الأمريكية، وبعض الحركات المسلحة
بعض السود في الولايات المتحدة مثل حركة تحرير
سود التي تطالب بدولة مستقلة للسود في جنوب
لايات المتحدة الأمريكية. وإستراتيجية الرفض
كلي في التكيف نادره الحدوث مع الطلبة الأجانب
ث أن الأهداف العلمية لقدومهم إلى الغرب
رض عليهم ولو بطريقة نسبية تختلف من طالب إلى
خر ــ التعامل مع البيئة الثقافية الجديدة وتكوين
صلات الاجتماعية ومنهم كثير من المسلّمات
ثقافية للغرب. ولا يضاهي بعض جوانب
ستراتيجية الرفض في التكيف تصور أجنبياً من بلاد
غرب قدم إلى إحدى بلاد الخليج العربي للعمل
منذ قدومه كان إتصاله بالمجتمع المسلم في ذلك
بلد محدوداً جداً فهو يعمل في مكتب فيه أجانب
خرين ويسكن بمنطقة معزولة مخصصه للأجانب
يتسوق من بقالة خاصة لأبناء وطنه ولا يتحدث العربية ولا
جد لديه الحوافز للتعرف على ثقافة وقيم هذا المجتمع الذي
يعيش فيه. فمثل هذه الحالة الفرضية يسميها علماء
النفس إستراتيجية الرفض في التكيف مع ثقافة
المجتمع المُضيّف.

إن مرحلة التكيف الجزئي ــ باستراتيجياتها
الثلاث ــ هي نتيجة للصدمة الثقافية وهي بداية
للمرحلة الأخيرة من حياة الطالب في المجتمع الغربي.
ومن الصعب تحديد فترة زمنية لهذه المرحلة.

٤ ــ مرحلة التكيف النهائي:

وفي هذه المرحلة يكون الطالب قد طور مهارات
للتعامل مع البيئة الجديده، بعض هذه المهارات ذو
صبغة تربوية للتعامل مع النظام التعليمي الغربي مثل
طريقة عمل البحوث الدراسية وطريقة النقاش (في
الفصل الدراسي الغربي) والتعامل مع المدرسة
والطالب في البيئة الأكاديمية الغربية وغيرها مما يتعلق
بالدراسة. والبعض الآخر من هذه المهارات يتعلق
بتطور معرفته لجوانب كثيرة من الثقافة الغربية.
ويكون الطالب أيضاً قد طور كثيراً من العلاقات
الاجتماعية مع أفراد المجتمع الغربي الذي يعيش فيه
حسب إستراتيجية التكيف التي اختارها في المرحلة
السابقة. وعلى كل حال فمهما تكن إستراتيجية
التكيف فإن هذه المرحلة من حياة الطالب الأجنبي
في المجتمع الغربي تخلق أبعاداً جديدة في شخصيته
(تافت ١٩٧٧؛ كيف ١٩٨٠؛ و زابو زنك
ورفقاه ١٩٨٠). وهذه الأبعاد تتمثل في أنه لم يعد
ذلك الإنسان الذي قدم من بلاده لاكتسابه
مهارات ومعارف جديدة في علاقته مع البيئة الثقافية
الغربية، لكنه لا يشترك على أية حال من الأحوال في
جميع السمات الثقافية المميزة للفرد الغربي.

ومفهوم الأبعاد الشخصية الجديدة (تسمى في
بعض الدراسات بالإنسان الجديد) ليست خاصة
بالطالب الأجنبي بل أنها تنطبق على أي إنسان ينتقل
من بيئه ثقافية إجتماعية إلى بيئة أخرى.

لكن مدى التغيير الذي تفرضه هذه الأبعاد الجديدة على سلوك الإنسان محكوم بطبيعة العلاقة بين البيئة الجديدة والإنسان. فسفير الولايات المتحدة في إحدى دول الجزيرة العربية لا يقارن من ناحية تأثره بالبيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة بطالب من إحدى دول الجزيرة العربية قدم للولايات المتحدة للدراسة. فعمر الإنسان وجنسه (ذكر أو أنثى) وطبيعة مهمته ومدى تكوينه النفسي ونظرته للبيئة الثقافية الاجتماعية التي قدم إليها والفترة التي سيقضي في هذه البيئة ومدى تقييمه وإدراكه لأبعاد الثقافة التي اكتسبها، كل هذه العوامل بالإضافة إلى عوامل أخرى يصعب تحديدها، لها دور كبير في مدى التغيير الذي سيحصل للإنسان إذا انتقل من مجتمعه إلى مجتمع آخر.

ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض الدراسات التي بحثت علاقة هذه المرحلة من التكيف بمستوى إتقان اللغة الأجنبية تشير إلى أن اكتساب اللغة عند الطالب الأجنبي بطيء في هذه المرحلة. فلم تعد هناك ضغوط كبيرة يفرضها الطالب على نفسه للتعلم واكتساب اللغة مثل ما حصل في المرحلة الثالثة. ومن ثم إذا تعدى الطالب المرحلة الثالثة بدون أن يتقن التحدث باللغة الانجليزية جيداً فإن الاحتمال كبير بأنه لن يتقدم كثيراً (شومان ١٩٧٨). والسبب في ذلك أن الطالب في هذه المرحلة قد طور مهارات شخصية في علاقاته مع البيئة الثقافية الاجتماعية الغربية. فقد يؤثر العزلة شيئاً ما، أو يختار تجنب كثير من المواقف الاجتماعية التي تعرض عليه كلغة الحديث، وقد يركز على العمل الأكاديمي المهم في الأمر أنه طور أسلوب حياة يعيش به في هذا المجتمع.

بينا فيما سبق الأربع مراحل التي يمر بها الطالب الأجنبي في البيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة التي قدم إليها للدراسة. وهذه المراحل هي مرحلة الانبهار وتتسم بتشكيل انطباعات سطحية عن البيئة الجديدة، ومرحلة الصدق الثقافية التي يشعر بها الطالب نتيجة لادراكه الفروق بين ثقافته والثقافة الجديدة ثم مرحلة التكيف الجزئي حيث تبدأ تجارب الطالب للتعامل مع البيئة الجديدة. ويحل الطالب في هذه المرحلة بعض مشاكله وتبقى مشاكل أخرى، كما يختار فيها إستراتيجيه التكيف التي يحل بها هذه المشاكل أما بالاندماج أو التكيف الراشد أو الرفض وأخيراً مرحلة التكيف النهائي حيث بدأ الطالب بالاستقرار النفسي في حياته في هذا المجتمع. وتتسم هذه المرحلة بالتميز في شخصية الطالب وتكوين إتجاهات وميول جديدة، وتعرف هذه المرحلة بظهور أبعاد جديدة في شخصية الطالب نتيجة لنوعيه استراتيجيه التكيف التي اتخذها إسلوب حياة له.

وهذه المراحل الأربع في التكيف تكون دائماً متتاليه لكن مدى إدراك الطالب لهذه المراحل والوقت الذي يأخذه في الانتقال من مرحلة إلى أخرى هو مسألة نسبيه. فبينما يتمكن أحد الطلبة من تخطي هذه المراحل بسرعة (من عدة أسابيع إلى عدة أشهر) مع إحساس خفيف ببعض مظاهر الصدق الثقافية، قد تأخذ هذه المراحل وقتاً أطول يمتد لأكثر من سنة عند البعض الآخر وتكون معاناتها قوية ومؤثرة، تعتبر الفترة الزمنية من ثمانية أشهر إلى سنة — في المتوسط — فترة كافية للوصول إلى المرحلة الأخيرة من التكيف.

على ألا يفهم مما أشرنا إليه في المراحل الأربع — خصوصاً في المرحلة الثالثة — أننا نستطيع التنبؤ بسلوك الإنسان في جميع الظروف. فالإنسان مخلوق إلهي معقد لم تستطع الدراسات العلمية في مجال التكيف النفسي والاجتماعي تفسير كثير من سلوكه. ففي المرحلة الثالثة (مرحلة التكيف الجزئي) عند إختيار إستراتيجية التكيف (الاندماج، التكيف الراشد، الرفض) لا يعني ذلك أن مثل هذه

الاستراتيجية ستستمر مع الطالب في جميع الظروف. بل قد يجد نفسه مندمجاً في فترة من الفترات ورافضاً لهذه الثقافة أو لبعض جوانبها في فترة أخرى. وقد يختار أن يتكيف بتوازن، وقد تختلط عليه الأمور في بعض المواقف فلا يعرف ماذا يفعل. المهم في الأمر أن هذه المرحلة (التكيف الجزئي) هي مرحلة عبر مستقره ومعقده للغاية. وبالرغم من أن المرحلة الرابعة هي مرحلة مستقره في الغالب إلا أنه ينطبق عليها ما ينطبق على المرحلة الثالثة من التكيف. والهدف من تفصيلنا لجميع مراحل التكيف بطريقة فيها كثير من التصنيف والتتابع إنما هو رسم صورة إجمالية لعمليات التكيف النفسي والاجتماعي التي تحدث للإنسان عندما ينتقل من بيئه تعليمية إجتماعية إلى بيئة أخرى.

وقفات ختامية:

حاولنا في هذه الدراسة أن نستعرض لعمليات التكيف النفسي والاجتماعي للطلبه المسلمين في المؤسسات التعليمية الغربية وما يصاحبها من مؤثرات. ودراسة هذه الظاهرة من الاتصال الحضاري وما يصاحبها من مشاكل على المدى القصير والبعيد تفرض على جميع الأطراف التي لها علاقة بالإبتعاث مسؤلية كبيرة في هذه الظروف التارخية التي يعتبر فيها الإبتعاث من الحاجات الأساسية لتطور العالم الإسلامي. فهناك مسؤليات تتعلق بالطالب المبتعث نفسه وتتعلق بعائلته. كما أن هناك مسؤليات أخرى تتعلق بالحكومات المسلمة والمؤسسات الطلابية الإسلامية في الغرب. فمن ناحية الطالب المبتعث فإن من أهم واجباته، وهو مسؤل أولاً وأخيراً عن استراتيجيه التكيف التي سيختارها لنفسه في المجتمع الغربي، أن يحاول ما يستطيع فهم الأبعاد النفسية والثقافية لرحلته العلمية. وعليه أن يتعامل مع البيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة بطريقة تضمن له الاحتفاظ بقيمه الإسلامية وفي الوقت نفسه تمكنه من معرفة الثقافة والمجتمع بأفكاره ومسلماته واتجاهاته. كما يجب عليه ألا يخلُد — بفعل العاده والألفه — إلى الاستسلام لمعطيات هذه الثقافة ومُسلماتها بل يكون دائم التقييم لها. ويقترح أن يكون هذا التقييم مستمراً والا يكون من منظور الإنسان المنهزم فكرياً، بل من منظور الواثق من نفسه الفخور بما أنعم الله عليه من قيم تتخطى عوائق الثقافات الإنسانية. كما يُنصح الطالب في فترة تعلم اللغة بالحذر كثيراً مما يركز عليه من معلومات وأنشطة صفية ولا صفية تهدف إلى صياغة إتجاهات وأفكار جديدة لديه. ذلك أن معاهد تعليم اللغة في المجتمعات الغربية — بالرغم من طبيعتها التجارية — إنما هي مؤسسات يقف وراءها خبراء على معرفة تامة بمراحل التكيف التي تحدثنا عنها وتعكس برامجهم — بالإضافة الى تعليم اللغة الأجنبية — محاولات جاده لتغيير إتجاهات وسلوك الطلبه الأجانب. بل إن معاهد تعليم اللغة في المؤسسات التعليمية الغربية، على وجه الخصوص، تتحكم في أعلبها إعتبارات قوية تهدف إلى تغيير مفاهيم الطلبه الأجانب لخدمة مصالح إقتصادية وسياسية وحضارية. على ألا يعني ذلك العزلة أو عدم الاهتمام بتعليم اللغة في معاهد تعليم اللغة في السنة الأولى. فقد بينا كيف أن الدراسات تؤكد على أهمية السنة الأولى في تعلم اللغة وكيف يجب على الطالب أن يبذل جهداً كبيراً — للحديث بها وتعلمها قراءة وكتابة. فمستقبل الطالب من الناحية الأكاديمية وفهمه للثقافة الغربية بل وصحته النفسية أيضاً تعتمد إعتماداً كبيراً على ما يبذله من جهود في تعلم اللغة في السنة الأولى من قدومه للدراسة.

ويعتبر عمر الطالب المبتعث من أهم المؤشرات التي لها تأثير قوي على نوعية علاقته بالثقافة الغربية في رحلته العلمية. فالطالب في مرحلة المراهقة المتأخرة مثلاً (من عمر ١٨ — ٢٢) لا يزال نموه

النفسي لم يستقر بعد. وشخصيته لا تزال لم تُطور أطراً ثابته من الاتجاهات والقيم وهو بذلك عرضة لتغيير تشكيلته النفسية ومن ثم الفكرية عند حياته في ثقافة أخرى.

من أجل ذلك يجب على أولياء أمور الطلبه عدم المجازفة بإرسال أبنائهم إلى الغرب وهم لا يزالون صغار السن. ويعتبر خريج المرحلة الثانوية، في الغالب — دع عنك من هو أقل مستوى من ذلك — صغيراً للغاية من منظور حضاري. فهو في حاجة إلى مزيد من الجهود لتثبيت عمليات تطبيعه الاجتماعي ومزيد من الوقت لاستكمال نضوجه النفسي والفكري. وإذا تناسينا الآن ما يحصل للطالب في معهد تعليم اللغة الأجنبية فإن هناك بعداً آخر أشد خطوره في دراسته في الغرب. ذلك أن أي طالب في مرحلة الدراسات الجامعية (ما قبل الدراسات العليا) يجب عليه في جامعات الغرب، سواء كان أجنبياً أو غير أجنبي، أن يأخذ عدة من المواد الاجبارية تُعرف بالمواد الأساسية (أو المواد العامة في بعض الجامعات). وهذه المواد هي تقديم لوجبات دسمة للقيم العلمانية الغربية ونظرتها للعلم والمعرفة والإنسان والكون والحياة.

وعلى الحكومات المسلمة في سياسة الأبتعاث أن تهتم بتدعيم القيم التي أؤتمنت عليها من الله سبحانه وتعالى ثم من قبل الشعوب المسلمة، وألا ترمي بالآلاف من أبناء المسلمين في أحضان البلاد الغربية بلا مراعاة لعامل العمر وبلا حصانة فكرية أو متابعه جيده. وهذا بالطبع لا يعني عدم الابتعاث فهو في الواقع — في ظروفنا الحالية — ضرورة تاريخية لتقدم المسلمين لكن يجب أن يكون منظماً ومعتمداً على أسس سليمة. فيكون مثلاً بعد المرحلة الجامعية وفي التخصصات النادره وبعد التأكد من تهيئة ظروف مناسبة في جهة الابتعاث. كما يجب على جهات الابتعاث في العالم الإسلامي — وما يماثلها من ملحقيات ثقافية — تأمين صلات قوية مع المؤسسات الطلابية الإسلامية في الغرب لتقديم المساعدة للطلبة الجدد وتخفيف مشاكل التكيف التي يمرون بها.

كما أن المؤسسات الطلابية الإسلامية والمراكز الإسلامية في الغرب تتحمل مسؤولية كبيرة تجاه الطلبة المسلمين خاصة في السنة الأولى من الابتعاث التي غالباً ما يمر بها الطالب بمراحل تكيفه في الثقافة الجديده. فالطالب في مرحلة الصدق الثقافية في حاجة إلى المساعدة في فهم أخلاقيات الثقافة الغربية ومؤشرات الاختلاف بينها وبين الإسلام. وهو أيضاً في حاجة إلى المواساة والتشجيع وتهيئة الظروف له — للتعرف على المسلمين في منطقته والانتماء إليهم والارتباط بأنشطتهم في الجامعة التي يعيش فيها. وبهذا يرتبط تكيفه (تكوين إتجاهاته وميوله وفهمه للثقافة الغربية) بعلاقته بالمجتمع المسلم في الجامعة ويبتعد عن الوحدة والعزلة التي نهى عنها الرسول ﷺ عندما قال «**إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية**». كما يجب على المؤسسات الطلابية الإسلامية في الغرب أن تقيم علاقات جيده مع معاهد تعليم اللغة التي يتوافد إليها الطلبه المسلمين ومع المؤسسات المسؤولة في الجامعات عن الطلبه الأجانب لتتمكن من مساعدة الطلبه المسلمين وتخفيف الضغوط الثقافية عليهم في هذه السنة الحرجة من الاتصال الحضاري (السنة الأولى من الابتعاث). وهذه العلاقات مع المؤسسات التعليميه الغربية يؤمل من ورائها الحد من أن يصبح الطلبة المسلمون — أو بعضهم على الأقل — فريسة سهلة الابتلاع للقيم الغربية. فالمجتمعات الغربية لها للأسف الشديد — تاريخ حافل وقدرة عجيبة على صهر قيم الطلبة الأجانب واستبدالها بقيم ومفاهيم وميول واتجاهات جديدة غالباً ما تربط هؤلاء الطلبة بالتبعيه الغربية وتجعلهم عُبّاداً مخلصين للحضارة الغربية.

والله ولي التوفيق وهو المرجو والمستعان

المراجع

Acton, William. 1979. **Second language leanring and perception of difference In attitude.** Unpublished doctoral dissertation, University of Michigan.

Adler, Peter s. 1972 Culture shock and the cross-cutural learning experience. **Readings in Intercultural Education 2,** Pittsburgh : Intercultural Communicatin Network.

Berr, John. 1980, "Acculturtion as Varieties of Adaption in **Acculturation : Theory, Models and some New Findings** Amado Padilla (ed .) Westview Press, Boulder, Colorado

Brown, Douglas. 1980, The Optimal Distance Model of Second language Acquisition . **TESOL** (Teachers of English to Speakers of Other Languages) Quarterly magazine) 2: 157-164

Keefe, Susan. 1980 "Acculturation and the Extended Family" in **Acculturation: Theory, Models and some New Findings.** Amado Padilla (ed .) Westview Press, Boulder, Calorado.

Klark, 1976, "Clash of Consciousness" **Language Learning,** V. 26 p. 377 .

Knisanachinda, Rachitluk. 1970. Attitudes and Adjustment of Foreign Students in the United States « International Students Studies, The University of Kansas, Lawrance.

Morris, Richerd. 1960,« **The two way Mirror** » Minneapolis : University of Minnesota Press .

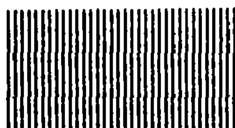
Schumann, John. 1976 « Social Distance as a factor in second language Acquisition » **Language Learning 26** 135-143.

Scott, Franklin. 1956, **The American Experience of Swedish Students.** Minneopolis : Universily of Minnesota .

Sewell W . and Oluf Davidson, 1961, **Scandinavian Students in An American Campus** Minneoplis : University of Minnesota Press .

Szapocznik et al . 1980, **Biculturalism** and Adjustment in **Acculturation : Theory, Models and some new Findings** . Amado Padilla (ed .) Westview Press Boulder, Colorado .

Taft, R. 1977 . Coping with unfamiliar Cultures . in N . Warren (ed .), **Studies in Cross-Cultural Psychology**, V. L New York ': Academic Press, pp. 121 - 153 -



رعاية المعوّقين في الإسلام*

د. عبد الستار أبو غدة

مقرر الموسوعة الفقهية بوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

الكويت

تمهيد :

الحديث عن المعوقين وبيان مركزهم القانوني والاجتماعي في نظم الإسلام واستعراض أوضاعهم في المجتمعات الإسلامية الفاضلة يقتضي تعجيل الإشارة إلى بعض مبادىء إسلامية لا بد من التنويه بها برغم كونها معروفة، لأن تصدير الكلام بها يكشف عما في الإسلام من قواعد أصيلة لتوفير الحياة الطيبة للإنسان من حيث هو إنسان (**ولقد كرمنا بني آدم**) ومن ثم يتجلى مدى رعايته الخاصة لبعض الفئات من حيث توفير مزيد من الحقوق، والإعفاء من بعض الواجبات، ليحصل التوازن والتكافؤ بين معطيات كل إنسان وقدراته، فيعيش الجميع حياة كريمة سواء في ذلك من هو معافى ذو مرة سوى، ومن هو معوق ذو ضعف طارىء أو أصلي.

(أولا)
أسس الرعاية العامة والخاصة

أسس الرعاية :

١ ــ إن الله ارتضى للتعامل بين الناس طريقين هما العدل والإحسان وليس العدل وحده، فإن العدل مع انه تبرأ به العهدة الفردية فإن الجماعة قد لا تنهض بالاقتصار عليه دون بسط الإحسان لمن لا يكفي العدل لرعايته، ممن لا يقوى على المبادرة ليحظى بمعاملته بالمثل، فليس صلاح المجتمع إلا بالإحسان (والله يحب المحسنين) ومن هنا ندرك أن العطاء لا يظهر أثره في هذا المجال إلا بعد التفوق على الوضع العام الشامل. ذلك أن المناداة بالاشتراك التام والمساواة ــ مع انه شعار لابد من

* قدم هذا البحث إلى مؤتمر الكويت الإقليمي للمعوقين/ الكويت: اللجنة الوطنية الكويتية للاحتفال بالسنة الدولية للمعوقين بالتعاون الفني مع اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، ٢٦ ــ ٣٠ جمادى الأولى ١٤٠١ هـ = ١ ــ ٥ نيسان/ ابريل ١٩٨١م.

رفعه لدرء أي انتقاص ـــ قد لا يكفي الاقتصار عليه مادامت ممارسة بعض الحقوق تتطلب شروطاً وأهليات مفقودة في بعض الفئات لأسباب لابد لهم في دفعها أو رفعها وبذلك يتجلى سبق الإسلام لوضع المبدأين الكفيلين بتحقيق الهدف وهما « العدل والإحسان » .

٢ ـــ إن الشريعة الإسلامية تقضي بمنح الحقوق الأساسية للإنسان من حيث هو إنسان ، فحرية نفس الإنسان مصونة فمما أصبح شعاراً بين المسلمين قولة عمر رضي الله عنه : (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) وعدالة القضاء لا إخلال بها مهما تفاوت الخصوم في الصفات ففي كتابه لأبي موسى الأشعري : (سوّ بين الخصوم) وضروريات العيش لابد من توفيرها لكل محتاج ففي الحديث : « اطعموا الجائع ، وعودوا المريض ، وفكوا العاني » أي الأسير وحيازة المباحات والسبق للمرافق العامة حق لا فضل فيه لأحد على أحد .

على أنه حين اشتراط عنصر زائد عن صفة الإنسانية فإنه يأتي النص عليه واضحاً ، ويكون ربطه بمقصد تشريعي حكيم من مقاصد التشريع المحققة للمصلحة العامة .

٣ ـــ مما يلحظ في منهج التشريع الإسلامي ان في إزاء كل حق من الحقوق الممنوحة نظائره من الواجبات المطلوبة أو الشروط المستلزمة ، وبين كل من زمرتي الحقوق والواجبات تكافؤ وتعادل خفي . وهو أولى بالاهتمام من مبدأ التساوي الحسابي الذي يستروح إليه الكثيرون ببادىء النظر . فهذا التعادل بمثابة حسات تندرج فيه العناصر الدائنة والمدينة ومهما طال المدى فمآله التوازن عند الرصيد .

٤ ـــ إن المزايا التي وفرها الإسلام لهذه الفئات تشمل الجانبين : الإيجابي المانح والسلبي المانع .. والهدف من الأمرين كليهما هو الرعاية باسقاط ما يلزم الآخرون دونهم ، وتسويغ مالا يسوغ لغيرهم .. وذلك بقدر الحاجة والمصلحة .

٥ ـــ ان المبادىء والنصوص والمعايير المتصلة بهذا المقصود تستخدم أساليب العموم ، لتشمل النوعيات التي يعسر احصاؤها وذلك من خلال صيغ تتسع لما تكشف عنه المدنية المعقدة من صور .

ولذلك نجد التعبير في الغالب عن فئة المعوقين باسم (الزمني) أي ذوي الأمراض المزمنة وهي تسمية فيها واقعية ودقة ولوحظ فيها (السبب) مع طابع الاستمرار في الضعف ، وهو استمرار مفترض إلى أن يزول .

أما التسمية الحالية فقد روعي فيها النظر إلى (الأثر) وهو امتناع التصرف أو احتلاله .

ومن الواضح أن النصوص الشرعية التي اختصت بعض أنواع من هذه الفئات بالذكر إنما جاءت على سبيل المثال ، أو على وفق الحوادث الواقعة أثناء نزول القرآن وورود الحديث . والمخرج في ذلك هو ما تقضي به القاعدة المعروفة : (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) .

على أنه كثيراً ما تعالج هذه الفئة ضمن المبدأ العام العي يشملها وسواها كلما أمكن إذ لا خروج عن هذا إلا لاختلاف المناط وتفاوت الأحوال .

موقف الإسلام من أسباب التعويق :

من يتأمل الأسباب المؤدية للتعويق يتبين أنها بالتصنيف العلمي تنحصر في ثلاث زمر هي : بعض العاهات الخلقية ـــ بعض الأمراض الخطيرة أو المزمنة ـــ إصابات الحوادث العامة أو المرورية أو الحربية .

وبتصنيف أدق يلحظ أنها وراثية أو صحية أو جنائية . وقد وقف الإسلام من كل منها مواقف تقوم على الوقاية والتحرز للإبعاد عن مباشرتها ، وأحياناً يرسم صور الاحتراز قبل بزوغ الأسباب بزمن طويل .

أما الأسباب الوراثية والصحية فقد دعا الإسلام إلى القوة وحفظ الصحة الوقائية والعلاجية وحارب الضعف سواء كان قاصراً أو متعدياً إلى السلالات ولا سيما ما ينشأ من الآفات التي تتصل بوهن البدن أو ضياع العقل حيث جعلها من كبائر الذنوب .. ثم دعا الآباء للتخير لنطفهم ولم يشجع الاقتران بالأقارب فقد جاءت في ذلك بعض الآثار عن الصحابة مما فهموه من مقاصد التشريع كقول عمر رضي الله عنه : « اغتربوا لا تضووا » أي لا يضعف نسلكم. ومن هذا وأمثاله يتبين أن مراعاة قواعد الصحة تقلل الأثر الذي يرثه الأبناء من نقص أو ضعف في البنية أو العاهات التي تعتريهم وهم أجنّة في بطون أمهاتهم.

أما الأسباب الجنائية فالعمد منها عالجه الإسلام خير علاج بما وضعه من تشريعات حازمة في نظامه العقابي بحيث يتحقق الوازع الطبيعي الفطري عن ارتكاب جرائم الإصابات المعوقة. وصدق الله تعالى حيث يقول : (**ولكم في القِصاص حياة**) كما شرع في حالة الصلح والعفو عن القصاص أو تعذره أداء أموال طائلة دية للحواس والأطراف كثيراً ما تماثل دية النفس الكاملة.

ونظام القصاص والديات هو الوازع الحقيقي عن الاجتراء على حرمة الأبدان والذي اهتدى إلى خصائصه حكماء العرب قبل الإسلام حين قالوا : (الدم أنفى للدم).

وفي التحذير من الحاق الأذى والعدوان على حرمتها يقول الرسول ﷺ : (أول ما يقضي يوم القيامة بين الناس في الدماء) ومعالجة اسباب التعويق لم يقتصر على حال السلم بل شملت الحرب فإن تشريعات الإسلام لما قد حرمت تشويه الأجسام بعد التمكن من الأعداء وحظرت أنواع التعذيب بعد القدرة، وهي عادات كانت تفعلها العرب والشعوب الأخرى في جاهليتها، حيث كانت تجدع الأنوف وتقطع الآذان، وتسمل العيون أو تقطع بعض أطراف الأسرى الذين يقعون ضحايا في أيديهم.

هذا عن الأسباب الجنائية العمدية، أما الخطأ منها ــ ويندرج فيه معظم حوادث المرور ــ فمن المعروف ما جاء به الإسلام في حق الطريق وآدابه، والتحذير من التهور والتعرض للمتالف كقوله تعالى : (**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**) وجعل الضمان ثابتاً على المباشر أو المتسبب ولو كان على سبيل الخطأ لتلبسه بالفعل المحدث للجناية، ولدلالة الخطأ نفسه على عدم التحرز. بل جعل ذلك في بعض الحالات مستوجباً للكفارة.

ولعل من الأمثلة البليغة في التحذير من أسباب التعويق ولو كانت احتمالية الأثر هذا المثال الذي هو غاية في الاحتياط فقد نهى النبي ﷺ عن الخذف « وهو رمي إنسان أو حيوان بحصى صغار أو نحوها على سبيل اللهو أو الإيذاء) وهو أمر لا يزال شائعاً بين الصغار والكبار، ثم قال عن ذلك (انه لا يقتل صيداً ولا ينكأ عدواً وإنما يكسر السن ويفقأ العين) ومثل ذلك نهيه عن تعاطي السيف مسلولاً وعن المرور به كذلك في المساجد ومزدحم الأماكن ــ وحثه على إماطة الأذى عن الطريق وكل ما يعرقل سير الناس أو يعرضهم للحوادث، وجعل ذلك أدنى شعب الإيمان.. بل نظم التشريع المناسب فيما يتصل بالمخاطر العامة، كالجدار المائل حيث جعل لكل إنسان الحق في دعوة مالكه لتلافي خطره تحت طائلة الضمان أو رفع أمره للحاكم (حسبة) ولو لم يكن للشاكي أي مصلحة خاصة.

موقفه في التخلص من صور التعويق :

بعد أن بيّنا حرص الإسلام على (دفع) أسباب التعويق وسدّ الذرائع المؤدية اليها، نشير إلى موقفه ونظمه الهادفة إلى (رفع) تلك الأسباب بعد

بوضعها.. فإذا كانت مرضية فإنه حضّ على التداوي، كما هو معروف، من ذلك قول النبي ﷺ (تداووا عباد الله، فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء، فإذا أصيب دواء الداء ــ أي اكتشف علاج المرض ــ برىء بإذن الله).

ولا منافاة بين التوكل وبين الأخذ بأسباب العلاج التي وضعها الله في تضاعيف كونه وهدى إليها عقول خلقه، بل يتحقق التوكل الصحيح بالأخذ بتلك الأسباب لأن في مراعاتها تحقيقاً لما أراده الله من وضعها.

أما إذا لم تكن تلك الأسباب قابلة للزوال فإنه يزول آثارها بما وضعه من أنواع العلاج سواء ذلك المعنوي الذاتي بالصبر والاحتساب أو العلاج الجماعي بالمعونة والتشجيع على مزاولة حياة طبيعية يسري فيها التكافل دون منّ ولا أذى وهما عنصرا القبول في كلي خير تجود به النفوس التقيّة.

(ثانيـاً)
الأهلية، والاعتبـــار

أهلية المعوق ورفع الحرج:

الأصل في الإنسان اتصافه بكمال الأهلية بأنواعها المختلفة سواء ماكان منها أهلية تكليف أو استحقاق أو وجوب أو أداء الخ... غير أن حكمة الله ورحمته بعباده اقتضت اختلاف النظرة إلى بعض الفئات فإما أن يكون الموقف منها هو الإعفاء المطلق من المسئولية، وهو ما نجده بالنسبة للأمراض العقلية التي تفقد التحكم الإرادي بصورة دائمة أو متقطعة، وفي ذلك يقول الرسول الكريم ﷺ: (رفع القلم عن ثلاث ــ منها ــ المجنون حتى يفيق). وإما بالتخفيف من المسئولية وإيجاد الرخصة المبيحة أو المسقطة في بعض الأمور التي تجب على الآخرين بأصل التكليف وهو ما نجده في بقية المعوقين كل بحسب صورة العائق ومداه. وكل من هذا الإعفاء وذاك التخفيف مبعثه الرحمة والرعاية لا الحرمان وعدم كمال الاعتبار، ولذلك ورد التشريع لهذا المبدأ بألطف التعبير وهو: «رفع الحرج» والذي جاء مكرراً في عذوبة في قوله تعالى: (**ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج**) وهذه ثلاث صور متباينة من صور الإعاقة كأنها أمثلة تجمع أسباب الإعاقة كلها، فالعاهات أشهر منها إلى العمى، والحوادث أشهر منها إلى العرج وختم بالمرض الذي يشمل ما عدا ذلك. وهناك بالإضافة إلى هذا النص الخاص عموم النصوص الأخرى المتناولة لربط المسئولية بالصلاحية، كقوله تعالى: (**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**) وقوله: (**لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها**) وقوله: (ربنا **ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به**). وقد ورد سبب نزول آية (رفع الحرج) أخبار تدور كلها لبيان ما كان يشعر به بعض المعوقين من حزن وأسى لعدم تمكنهم من أداء جميع التكاليف والواجبات، فإذا حيل بينهم وبين بعض ما يؤودهم ضاقوا ذرعاً وخافوا المأثم أو المؤاخذة فأنزلت هذه الآية تنفي الحرج والذي يستتبع بالضرورة نفي الإثم أو المسئولية... وخير ما يلخص معنى الآية قول القرطبي: إن الله رفع الحرج عن الأعمى فيما يتعلق بالتكاليف الذي يشترط فيه البصر، وعن الأعرج كذلك بالنسبة لما يشترط في المشي، وما يتعذر من الأفعال مع وجود العرج، وعن المريض فيما يؤثر المرض في إسقاطه أي في تلك الحال لأيام أخر أو لبديل آخر، أو الإعفاء من بعض شروط العبادة وأركانها كما في صلاة المريض ونحوه... فالحرج عنهم مرفوع في كل ما يضطرهم إليه العذر فيحملهم على الأنقص مع نيتهم الإتيان بالأكمل.

أما وجوه الرعاية في مجال الأهلية فهي تتلخص فيما يلي:

١ ــ ان قاعدة (رفع الحرج) المشار إليها تقضي بعدم المطالبة، ولكن ذلك لا يمنع من قبول الأداء

وصحته ممن تغلب على عوائقه وظروفه السلبية بما يبذل من جهود فوق طاقته أو بما يقدم إليه من مساعدة خارجية غير ممنون عليه بها، وهذه الأهلية المتصلة بالتزام ما لا يلزم هي (أهلية الأداء) وهي منفصلة عن (أهلية الوجوب) التي قد ترتفع لسبب ما...

٢ ــ هذه القدرة الخارجية المضافة إلى قدرة المعوق تبقى في دائرة العدم ولا ترتب على كاهل الشخص أعباء إلا إذا أقدم متطوعاً من نفسه لفعل ما نشطت نفسه لفعله.. وهذا ما يدعي « القدرة بالغير ليست قدرة » أي هي لصالح المستعين بالغير، وليست لترتيب الحرج بعد رفعه. ومن الواضح انه إذا لم تكن العلة عائقاً عن أمر ما فإنه لا أثر لها بالنسبة إليه لأنه إذا زال المانع عاد الممنوع.

٣ ــ انتقاص أهلية الوجوب على المعوق وأهلية الأداء منه أحياناً... لا يمس البته بأهلية الاستحقاق، وتدعي (أهلية الوجوب له) فهي أهلية نافعة حرصت الشريعة الإسلامية على توفرها لجميع الناس، حتى من لم يولد منهم بعد انعقاد سبب وجوده الجنين مثلاً... فالإرث والهبات والعطايا والوصايا وأمثالها تستحق الملكية منها لأشد أنواع المعوقين الذي أصبحت إرادتهم غير معتبرة، وينوب عنهم في حيازتها وحمايتها وتثميرها من يقوم بأمورهم من أولياء ونحوهم.

٤ ــ كل من له ولاية أو قوامه على أحد المحتاجين للرعاية فليس له إيقاع أي تصرف في نفس أو مال من تحت ولايته إلا إذا كان في هذا التصرف مصلحة ظاهرة، لأن التصرف بحكم الولاية منوط بالمصلحة، فإذا كان التصرف ضاراً محضاً، أو دائراً بين النفع والضرر فإنه لا يسري على المولى عنه..

وهذا يجب التحرز من أي تبديد لمال هذه الفئات أو استغلال لها في أعمال لا تعود بالنفع المحض عليهم وإن كان ينتفع منها الآخرون.

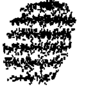
هذا، وقد جاءت بعض الاستثناءات بشأن عدم قبول الفعل الذي يقدمه المعوق ولو لم يكن غير مطلوب منه أصلاً أو عدم صلاحيته لممارسة بعض التصرفات، أو اختلاف ما يصلح له عما يصلح لغيره، وهي جد قليلة وأكثرها غير متفق عليه، ولا جدال في أن مردها ليس لوجود التعويق بل لاختلال الغاية بفقدان بعض الشروط. بحيث لو أخل بها السليم المعافي .يعامل نفس المعاملة من إهدار تصرفه الذي لم تستكمل شروطه. فمن الممتنع مثلاً على الأعمى منصب القضاء والإمارة ومن الاستثناء بالتضييق أن الأعمى تقبل شهادته فيما هو من قبيل السماع أو التسامع لا الرؤية، ولا يصح منه ما يتطلب قصداً ورؤية كالتذكية والصيد مثلاً. وهكذا للأنواع الأخرى بحسب الأثر والمدى لكل سبب من أسباب الإعاقـة.

وللغرض نفسه جاءت نصوص تقضي باعتبار بعض ذوي العوائق في مأمن من صولة الحرب وحصادها، لأن ما بهم من ضعف يجعل لهم حصانة دون نظر إلى عقيدة المعوق وانتاءاته الأخرى.

ففي وصايا أبي بكر الصديق رضي الله عنه لقواد جيوش الفتح: النهي عن قتل من كان أعمى أو زمناً أو شيخاً فانياً ومثلهم كل من به مرض مقعد أو سبب معوق... وهذا بالطبع ما لم يكن أحد من هؤلاء له مشاركة فعلية برأيه وتخطيطه فإنه قد خرج عن الحياد الإنساني المفترض له..

حفظ الاعتبار الأدبي للمعوقين:

الاعتبار الأدبي للمعوقين موفور في الإسلام ومن خلال قواعده العامة الشاملة، ومن جراء مبادىء أخرى تخصهم بالذكر، أما الناحية الأولى فإن ما أمر به الإسلام من إنزال الناس منازلهم تبعاً لما يتصفون به من تقوى واتقان، هو مفاد قوله تعالى: (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وقول النبي (ﷺ):



« إن الله لا ينظر إلى صوركم وأجسامكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم » . وهو المعبر عنه بالحكمة المشهورة (قيمة الإنسان بما يتقنه) .

وقد حرم الإسلام كل ما يخل بتكريم الإنسان الذي جعله مكرماً في آدميته وكان مما جعله من المحرمات الكبائر : السخرية والاستهزاء والهمز بأي وسيلة كان ذلك . وقد كان النص القرآني صريحاً في هذا « **لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيراً منهنّ ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب** » ومن هنا امتنع مناداة من فيه حالة معوقة بوصفه بها إلا حيث أصبح شهرة ملازمة للتعريف به ، كالأعمش والأصم . .

وقد التزمت المجتمعات الإسلامية بهذه التوجيهات الكريمة إلا ما كان من استهواء شيطان الشعر بعض الهجائين ممن هم في كل واد يهيمون حيث لم يزعجهم وازع الدين أو الخلق أو الرفق عن اتخاذ بعض الصفات الجسدية مادة للهجاء وأمثلة ذلك معروفة في كتب الأدب ولا تستحق الذكر . .

لكن هذه النظرة المادية الصرف يقابلها نظرة عقلية نافذة للأعماق للتعويل على الجوهر (القلب ، واللسان) لا العرض والمظاهر الخارجية .

من ذلك ما يروي أنس بن مالك أنه مر رجل برسول الله ﷺ فقال رجل من الحاضرين : يارسول الله ، هذا مجنون ، فأقبل النبي ﷺ على هذا الرجل فقال : أقلت مجنون ؟ إنما المجنون المقيم على المعصية ولكن هذا مصاب . ويروى أن عيسى عليه السلام قال : عالجت الأكمه والأبرص فأبرأتهما ، وعالجت الأحمق فأعياني . ومما روى عن الأحنف بن قيس (وكان فيه عدة عاهات برغم منزلته في قومه وكريم خصاله) انه قال له رجل معرّضاً به : « ان تسمع بالمعيدي خير من أن تراه » فقال الأحنف — على ما عهد فيه من حلم — ما ذممت مني يابن أخي ؟

قال : الدمامة وقصر القامة ، فقال الأحنف لقد ع على مالم أؤمر فيه ، أي لم يؤخذ فيه رأيي . .

ومما يعتبر أساساً في هذا الاعتبار قول الله تع (**فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب في الصدور**) .

ومما يؤثر من الأقوال المستحسنة التي تصور ا النظرة المتعمقة قول ابن عباس — عندما عمي ؛ عمره :

إن يأخذ الله من عيني نورهما
ففي لساني وسمعي منهما
قلبي ذكي ، وعقلي غير ذي د
وفي فمي صارم كالسيف مأ

وقول الخريمي الشا ر المكفوف :

فإن يك عيني خبا نورها
فكم قبلها نور عين خ
فلم يعم قلبي ولكنما
أرى نور عيني لقلبي س

ونحوه قول بشار بن برد :

إذا ولد المولود أعمى وجدته
— وجدك — أهدى من بصير و
عميت جنينا ، والذكاء من العمى
فجئت عجيب الظن لعلم ،
وعاض ضياء العين للعلم رافد
وقلب إذا ما ضيع الناس ح

هذا عن المكفوفين ، وفي الإصابة بالعرج أبو طالب — حين أصابه ذلك :—

قالت : عرجت ، فقد عرجت ، فما الذي انك من جلدي وحسن فعالي ونحوه قول أبي العم الأعرج :

ما ضرها أني أدب على العصا
وفي السرج ليث ضيغم صادق ا

والحكم والأشعار والأقوال في هذا كثيرة لا ت بذكرها . .

أما المبادىء التي تخص هذه الفئات فمنها تحريم الشماتة، وفي ذلك ورد الحديث الشريف القائل: (لا تظهر الشماتة لأخيك فيعافيه الله ويبتليك).

وإذا كانت السخرية والشماتة هنا من المحرمات فما الموقف المطلوب هنا أو المسموح به؟ ان الموقف المطلوب من الإنسان هو حمد الله تعالى على المعافاة، وشكره على النعم التي لم يشاهدها في غيره من عباد الله الذي لو شاء لعافاهم وأصابه وفي الحوار الذي يمكن أن يديره في نفسه، ورد قول النبي ﷺ: (من رأى صاحب بلاء فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلاً لم يصبه ذلك البلاء، فإذا قال ذلك شكر تلك النعمة..

وهذا الحديث يشير من طرف خفي الى تسبب هذه الحالات في معرفة النعمة وشكرها، والنعم لا تعرف قيمتها إلا عند مفارقتها أو رؤية المحروم منها.. ولله في خلقه حكم وشئون..

(ثالثاً)

رعاية المعوقين فردياً وجماعياً

العلاج المعنوي النفسي :ـــ

تهتم النصوص من القرآن والحديث بوصف العلاج النفسي لهذه الحالات جنباً إلى جنب مع الأخذ بأسباب التداوي الممكنة.. فمن ذلك استحقاق المعوّق الصابر وصف المؤمن العجيب، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: « عجباً لأمر المؤمن، ان أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن: إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وهذا الوصف النبوي لما يتحلى به المؤمن المعوق والمعاق هو مقتبس من نور الآية الكريمة: « **الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون** ».

وكذلك استحقاقه جزاء الصبر وفي ذلك أحاديث كثيرة منها قوله ﷺ: «ما ابتلى الله عبداً ببلاء وهو على طريقه يكرهها إلا جعل الله ذلك البلاء كفارة وطهوراً ما لم ينزل ما أصابه من البلاء بغير الله عز وجل أو يدعو غير الله في كشفه »، وقوله ﷺ: « من يرد الله به خيراً يصب منه » وقوله ﷺ: « ما يزال البلاء بالمؤمن والمؤمنة في نفسه وولده وماله حتى يلقى الله تعالى وما عليه خطيئة ».

بل جاءت بعض الأحاديث والآثار بمجالسة الملائكة للصابرين من أصحاب العاهات وذلك كخبر عمران بن حصين لما كان مصاباً.

وخير من هذا وذاك عظم الجزاء الأخروي للصابر كما قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل: « إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه عوضته منهما الجنة » ومن قبيل ذلك فيه زيد بن صوحان الذي قطعت يده في معركة نهاوند. ونحوه قول الوليد بن الوليد بن المغيرة:

هل أنت إلا إصبع دميت
وفي سبيل الله ما لقيت

العون المادي ودور الرعاية (البيمارستانات) :ـــ

تحض النصوص الشرعية العاملة على مساعدة المحتاجين لبذل العون ويتأكد ذلك فيمن كانت حاجتهم ماسة ليس لهم بعد الله إلا من يأخذ بأيديهم.. وهذا العون (فرض كفاية) وواجب جماعي لابد أن يقدمه ذوو الكفاية ليسقط الإثم الشامل للجميع لو قصروا في أداء هذا الفرض، وفي الحض على المبادرة إلى تقديم العون للمحتاج آيات وأحاديث كثيرة منها قوله تعالى: (**وتعاونوا على البر والتقوى**) وقوله: (**وأحسنوا إن الله يحب المحسنين**) وقول الرسول ﷺ: « والله في عون

بعضها كان العبد في عون أخيه » وهناك أحاديث
رى [illegible] قاد أعمى أربعين خطوة، ومن كفى
صاب في يد أو رجل مؤونته وحاجاته.. بل ذهب
ض الفقهاء إلى أن من رأى متعرضاً لخطر دون أن
شعر به لفقد إحدى الحواس ثم لم يغثه وفي وسعه
لك فإنه ضامن لما ينشأ من مخاطر وخسائر لأنه
قترف جريمة بموقفه السلبي وتعريضه للضرر من
كان محتاجاً للإرشاد والتحذير والعون.. وهذا
نسجم مع قواعد التكافل الاجتماعي الذي اتصفت
به المجتمعات الإسلامية الفاضلة انطلاقاً من أن
« من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ».

هذا على النطاق الفردي، أما على النطاق الجماعي فقد أسس المسلمون البيمارستانات وهي دور الرعاية للمعوقين و (البيمارستان) كلمة معربة بمعنى مكان المرضى، وهي في الأصل تطلق على أي مستشفى عام، لكن لما كان المرضى يغادرونها أو يهجرونها حيث لا يجدون جدوى باستثناء أولئك المحتاجين لدوام الإقامة فيها كذوي الأمراض العقلية أو المزمنة أصبحت الكلمة تنصرف إلى المأوى المعد لأولئك المعوقين قبل غيرهم ممن كان الغالب معالجتهم وهم في بيوتهم.

وهذه البيمارستانات كانت منتشرة في شتى المدن والحواضر الإسلامية فقد اتخذ منها الطبيب المحقق الدكتور أحمد عيسى مادة لكتابة « تاريخ البيمارستانات في الإسلام » من خلال محاولته التدوين التاريخي للمستشفيات انطلاقاً من الارتباط المشار إليه بين هذين النوعين من المؤسسات الخيرية في الإسلام، والتي تستند جميعها إلى نظام (الوقف) الخيري ممن يلهمه الله الإحسان والصداقة الدائمة التي لا ينقطع أجرها بعد الموت سواء كان هذا التحبيس للخيرات من الأفراد أو من الحكام. وفي الكتاب المذكور غرائب في تنظيم الإيواء والكفاية والعلاج حتى أنه كان من وسائل العلاج الطبيعي لبعض المعوقين في البيمارستانات معالجتهم بالموسيقى أو الغناء والطرب ففي مارستان فرج في فاس كانت الأجواق الموسيقية تروّح عن المرضى وتسليهم عن آلامهم، وفي البيمارستان النوري بدمشق كانوا يجلبون القصاص والمطربين إلى قاعات المرضى فيه، كما رتب مؤذنون ينشدون القصائد الدينية على المآذن قبل الفجر بساعتين بأصوات شجية تخفيفاً لعناء السهر على المرضى المؤرقين من ذوي العلل المزمنة... كما كان في بعض البيمارستانات أحواض فيها أنواع الرياحين ليناظرها المقعدون ممن لا يمكنهم التنقل في الحدائق والبساتين...

والطريف في أمر البيمارستانات التي كان يقطنها أكثر المعوقين أنها مقر للعلاج والمعاش بآن واحد. وهذا منذ انشائها من قبل الوليد بن عبد الملك الخليفة الأموي الذي ذكر المقريزي أنه أول من بنى البيمارستانات في الإسلام ودار المرضى في سنة ٨٨ هـ (٧٠٦ م) وجعل في البيمارستانات الأطباء وأجرى لهم الأرزاق وأمر بحبس المجذمين لئلا يخرجوا وأجرى عليهم وعلى العميان الأرزاق. ومثل ذلك ذكر من قبله المؤرخ ابن جرير الطبري وأضاف انه قال لهؤلاء المعوقين: لا تسألوا الناس، وأنه أعطى لكل مُقْعد خادماً، ولكل ضرير قائداً.

الكفاية المعاشية للمعوقين:

رأينا كيف تحققت هذه الكفاية في المجتمعات الإسلامية من خلال المؤسسات الخيرية المختلفة مما كان تطبيقاً لنظام الوقف الإسلامي.. ولا سيما المشافي والبيمارستانات.. ولكن ذلك قد لا يفي بالغرض في كل بيئة لارتباطه بمستوى من الحضارة يزيد أو ينقص ولذا كان المورد الثابت لتأمين الكفاية المعاشية للمحتاج من هذه الفئة في تطبيقات النظام المالي للإسلام وأخص منه اثنين هما نظام الزكاة ونظام خمس الغنائم أي من بيت المال (الخزانة العامة) أو

من مصارف الزكاة (صنف الفقير أو المسكين).
يقول الله تعالى : (واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل) وفي الآية الأخرى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين .. فريضة من الله والله عليم حكيم).

والذي يستحق التنويه به هنا هو أن بعض الفقهاء حين فصلوا طريقة أداء الزكاة لمستحقيها لاحظوا عنصر الإغناء الدائم ما أمكن.. ولذلك فإنهم بعد أن صرحوا بأنه يعطي للفقير المحترف ما يشتري به أدوات حرفته بالغة ما بلغت اختاروا في المعوق أن يشتري له بالزكاة عقار يدر عليه من غلته ما يوفر له الكفاية الدائمة .. وفي هذا سبق إلى تأمين العيش الكريم حتى لا يحتاج إلى الزكاة إلا في المرة الأولى ثم يعيش مما صار ملكاً خاصاً له.

ومما حفظ لنا التاريخ أن عور بينما كان جالساً إذ أقبل أعرج يقود ناقة تظلع (تمشي مائلة) حتى وقف عليه فأنشده :

إنك مرعـيّ وأنـا رعيـة
وانك مدعو بسيماك ياعمر
أرى يوم شر شره متفاقـم
وقد حملتك اليوم أحسابها مضر

فقال عمر : لاحول ولا قوة إلا بالله .. فشكا إليه عرج رجليه وظلع ناقته ، فقبض عمر الناقة وحمله على جمل وزوده فرجع شاكراً. ومما هو معروف قصة الذمي الذي شاخ وعمي واضطر لأن يسأل ليعيش فخصص له مورد ثابت من بيت المال لإغنائه عن ذل السؤال ..

المعوقون في المجتمعات الإسلامية:

إن ما جاء به الإسلام من مبادىء لم يظل في الدائرة النظرية بل حظي بالتطبيق الواقعي وترك بصماته على مدى العصور ، ومظهر ذلك أمران (أحدهما) الآثار الحضارية المنشأة لمصالح هذه الفئة وقد سبق بيان نبذة عنها تدل على روح التعاون لمساعدة هؤلاء على تمام المشاركة في بحبوحة الحياة .

والثاني كثرة الإعلام المشاهير الذين لمعوا من هذه الفئات والذين ما كانوا ليشتهروا وينبغوا لولا العون الاجتماعي المسدى إليهم لتخطي عوائقهم. فضلا عن سموهم بأنفسهم عن العاهات التي أصيبوا بها فلم يدعوها تخلد بهم للأرض ولم تعقهم عن أن يكون بعضهم من القادة العظماء ، أو السادة الحكماء ، أو النبغة العلماء في كل علم وفن.. ولهذا يقول الجاحظ : « إن جماعة منهم كانوا يبلغون مع العرج ما لا يبلغه عامة الأصحاء ، ومع العمى يدركون ما لا يدركه أكثر البصراء ».

وقد كان حافزهم الى تخطي عوائقهم استجابتهم لفطرة الله تعالى التي بثها في نفوسهم وفقاً لما يدعى (نظرية التعويض) فبهذا الشعور الفطري يتضاعف النشاط فيما يملكون زمامه من حواس وما بقي لهم لهم من فرص ليكون ما يتقنونه بديلا عما حرموه . ونظرية التعويض هذه قديمة قدم الحاجة إليها ، وإن كان الشرح العلمي لها متأخراً بما حصل من عناية في تدوين علم النفس الحديث .

وقد اهتم المؤرخون والمؤلفون في التراجم بالحديث عن أشهر من كان في زمنهم من المعوقين أو نبغ في أنواع العلوم والفنون التي أرخوا لها وللمشتغلين بها ، ومن هؤلاء ابن قتيبة وابن حبيب بل إن بعضهم خص هذه الفئات بالتأليف وسأذكر منهم على سبيل المثال من تيسّر معرفة الآثار التي وضعها في هذا الشأن وهم :

١ ــ الهيثم بن عدي المتوفي سنة ٢٠٧ هـ وكتابه لم لم يصل منه إلا خلاصة موجزة .

٢ ــ الجاحظ وكتابه مطبوع يدعى (كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان)

وهو تحفة أدبية رائعة تجمع من الأخبار والحكم والأشعار ما فيه عظة لمن سمعه.

وقد ذكر فيه نمطاً ممن بلغته أخبارهم من العمي والعرج والإشراف، وبين انه ذكر ذلك لذكر الفوائد الأدبية والاجتماعية المتصلة بأخبارهم قائلاً: «ولا تنويه قوماً مستورين بأدواء المرضى وهذه الإشارة اللطيفة فيها صدى لآداب الإسلام المشار إلى بعضها في التعامل..

٣ — كتابان لصلاح الدين الصفدي، أحدهما مطبوع وهو «نكت الهيمان في نكت العميان» والآخر لا يزال مخطوطاً ويدعى: «الشعور بالعور».

وقد أفعمت هذه الكتب بأشهر المشاهير فقد ذكر الصفدي في كتابه المطبوع(٣٠٠) علم من المكفوفين المشاهير وهذا لعصره في القرن الثامن وما وجد بعده وما تركه أكثر مما أورده هو وأمثاله كمل يدل سياق التاليف في تلك الكتب.

ولا يتسع المقام لسرد نماذج هؤلاء الأعلام تبعاً لنوع عوائقهم، وألوان نبوغهم، وحسبنا الإشارة إلى بضعة أعلام فقد حفل التاريخ بمن يعسر احصاؤهم في العهود الماضية من معوقين تتردد اسماؤهم في مدونات العلوم كالتفسير والحديث واللغة دون أن يدري الكثيرون ما يشوه من عاهات وعوائق ربما اجتمع في بعضهم عدة أصناف منها. ومن المكفوفين وحدهم مثلاً نجد بين هؤلاء: الترمذي المحدث، والشاطبي المقرىء، وأبو العلاء الشاعر، والسهيلي المفسر والمؤرخ، وابن سيده اللغوي، والعكبري النحوي، وهكذا لكل فن، ومع شتى العوائق بل أشار الصفدي إلى ما بلغه من أن أحد المكفوفين كان بارعاً في تدريب الهندسة في كتاب (اقليدس) وانه كان يصنع أشكاله للطلاب بالشمع.. كما ذكر القفطي في تاريخ الحكماء ان أبا الحسن علي بن ـ اهيم بن بكّس المكفوف كان طبيباً متقناً لصناعة ـب ومدرساً له في البيمارستان العضدي، وكان في حين حين الحاجة لمعرفة الألوان في المرضى أو بولهم يستعين بمن معه من تلاميذه المبصرين. وكذلك كان ابن مكين البغدادي الطبيب المكفوف.

وقبل أن ادع الحديث أنوه بعلم فذ من المكفوفين من مشاهير القرن السابع الهجري هو زين الدين علي ابن أحمد الأمدي الذي توفي بعد سنة ٧١٢ هـ وقد ابتكر طريقة تصلح نواة للقراءة الخاصة بالمكفوفين بحيث كان له فضل السبق إلى اكتشاف طريقة القراءة النافرة التي تعرف بطريقة (بريل) ويحدثنا عنه الصفدي فيشير إلى براعته في الفقه وتعبير الرؤيا واتقانه عدة لغات، وشدة حدسه وفراسته بحيث مير مصافحة سلطان عصره له بين عدد كبير صافحوه من الأمراء والمرافقين ثم يقول الصفدي: «انه بالإضافة إلى علمه كان يتجر في الكتب وكان يستخرج الجزء المطلوب، ثم يمس الكتاب فيحدد عدد كراساته ويمس الصفحة فيحدد عدد أسطرها ونوع الخط ولونه ويعرف أثمان الكتب».

وخشية التوهم بأن مصدر هذه الأمور هو مجرد الحفظ وقوة الذاكرة ينبه الصفدي إلى وسيلة أخرى كان يلجأ إليها فضلاً عن ذلك وهي محل الشاهد فيقول حرفياً: «والسر في ذلك انه كان إذا اشترى كتاباً بشيء معلوم أخذ قطعة ورق خفيفة وفتل منها فتيلة لطيفة وصنعها حرفاً أو أكثر من حروف الهجاء يماثل عدد ثمن الكتاب (بحساب حروف الجمل) ثم يلصق ذلك على طرف جلد الكتاب من داخل ويلصق فوقه ورقة بقدره لتتأيد. فإذا شذ عن ذهنه كمية ثمن كتاب ما من كتبه مسّ الموضع الذي علّمه في ذلك الكتاب بيده فيعرف ثمنه من تثبيت العدد الملصق فيه.

ولا شك انه لو أتيح تطوير الفكرة التي تفتقت عنها قريحة الآمدي لكان قد عجل باكتشاف ما يشبه بريل في القراءة قبل بضعة قرون.



اللاتطوّعيّة

وأزمة التنمية في العالم العربي والإسلامي

د. عبدالمنعم محمد بدر

كلية العلوم الاجتماعية ـــ الرياض

مقدمـــة :

تتعدد العوائق التي تقف في طريق التنمية وتتشعب في اتجاهات كثيرة . فهناك العوائق الاقتصادية المتمثلة في قلة الموارد المادية والمالية والبشرية والفنية والإدارية والمعلومية .. وهناك العوائق الاجتماعية الثقافية المتركزة في نوعية الثقافة السائدة المسيطرة ونقص التعليم وضعف وسائل الاتصال إلى جانب الخوف من الجديد بل ومقاومته .. ثم هناك العوائق السياسية التي يأتي على رأسها غياب القيادات الشعبية وسيطرة الدكتاتورية إضافة إلى تجاهل المشاركة الشعبية ...(١) .

وإذا كان من المسلم به أن كلا من العوائق المذكورة له دوره الذي لا يمكن إنكاره في الإبقاء على الدول متخلفة وبعطل تنميتها ؛ فإني اعتقد هنا أن أهم هذه العوائق وأكثرها آثاراً هو اللامشاركة الشعبية وخاصة في جانبها التطوعي .

إن فقدان الإحساس المجتمعي Sense of Community وبالتالي عدم الانتماء إليه والولاء له من قبل الشعب ، ثم اللاشعوري والتسلط (الذي ينتج بدوره لا أمان إجتماعي) بالإضافة إلى تزييف الإرادة الشعبية من جهة القيادة من ناحية وعدم البر بالوعود من ناحية أخرى إنما أنتج في النهاية شكلاً أو آخر من السلبية واللامبالاة الاجتماعية التي كان من نتائجها العزوف عن المشاركة والبعد عن مجالات العمل التطوعي .

وإذا كان من الواضح أن بعض الأمم المتقدمة (كالولايات المتحدة الأمريكية مثلا) وبعض الدول المتخلفة (كما هو الحال في بلد مثل كينيا) قد سعدت ونعمت بنتائج العمل التطوعي سواء على ترابها الوطني أو خارج حدودها ، فإنه من الواضح أيضاً أن كثيراً من دولنا العربية ما زالت تشقى وتشكو بل وتئن من قلة المقبلين على العمل التطوعي رغم أن عقيدتها ـــ الإسلامية ـــ التي تدين بها تدعو إلى هذا وتدعمه .

على أية حال ، إن هذه الدراسة تود لو ركزت بحثها على دراسة التطوعية لتجلي مفهومها وآفاقها واتجاهاتها ، وموقعها في الإسلام ، ثم العوائق التي تقف في طريق انسيابها في عالمنا العربي الإسلامي .

في مفهوم التطوعية :

مصطلح التطوعية Volunteerism — مثله مثل أي مصطلح نظري — من الجدل الشيء الكثير . فاللفظ عنى عند الكثيرين وما زال يعني أشياء واتجاهات كثيرة . وفي الواقع فإن هذا اللبس وذلك التداخل إنما قد نشأ في أساسه من عدم قدرة المشتغلين في المجال والمهتمين به الوصول إلى تعريف جامع مانع له . إن هذا الخلاف في حد ذاته قد أضر ولا شك بالعمل التطوعي في صميمه ، ومن ثم بات الكثيرون يشككون في قيمته وجدواه بل وفي مستقبله أيضاً — يستوي في هذا العالم المتقدم والعالم المتخلف .

إن معظم التعريفات التي تعاملت مع اللفظ المصطلح قد ركزت بالدرجة الأولى على الناحية « التمويلية » أو ناحية « دفع قيمة العمل » أو « تعويض مقابل العمل » المؤدى (٢) ، بحيث نجد أن الغالبية العظمى منها ترى أنه يمكن تحديد التطوعية في إطار « العمل بدون مقابل » أو بالأحرى « أداؤه بدون أجر » سواء تمثل هذا العمل أو ذاك في ناحية إنتاجية أو ناحية خدمية أو إدارية أو إرشادية .. أو غير ذلك .

إن « عدم دفع قيمة العمل المؤدى » هو بلا شك أحد الأسس الرئيسية التي يقيم عليها العمل التطوعي بناءه ، ولكنه في كل الأحوال ليس العامل الوحيد أو الأخير فيها . وفي واقع الأمر فإن التركيز على هذا العامل وحده — أو التركيز عليه أكثر من غيره — قد يفقد العمل التطوعي معناه ويفرغه من قيمته ومحتواه الحقيقي . إن اللفظ المصطلح أكبر من هذا بكثير ، وإلا أمكننا إعتبار كثير من الأعمال التي تؤدى بلا أجر أو مقابل أعمالاً تطوعية — وهي في الحقيقة (وطبقاً لمقاييس التطوعية الأخرى) ليست كذلك . خذ على سبيل المثال بعض الأولاد « يشخبطون » على حائط فينتجون — بلا إرادة أو وعي أو قصد أو هدف اجتماعي — رسومات جمالية قد تكون — في بعض الأحيان والظروف — جذابة . وخذ مثالاً آخر لبعض أطفال يقومون بإزالة بعض المخلفات من الشوارع — دون مقابل — وهم لا يدرون عن التطوعية شيئاً . ثم تأمل أبناء في منزل أسرتهم يقومون بمشاركة إيجابية في الأعمال المنزلية — بلا أجر بطبيعة الحال (٣) — ولكن لم يدر بخلدهم يوماً أنهم فريق من المتطوعين .

من هذه العجالة السريعة يمكن أن يتضح أن عنصر « الدفع Payment » أو « مقابل العمل » ليس هو الأساس الوحيد أو حتى المقنع الذي يقوم عليه بناء العمل التطوعي ، وأن هناك أسساً أخرى لا تقل عنه أهمية تدعم هذا البناء وتسانده . من هذه العناصر ذات الأهمية الإحساس المجتمعي والمسئولية الاجتماعية ، والاختيار الحر أو الإرادة الحرة ، ثم الدافع الذي يقف وراء هذا النشاط أو ذاك .

المسئولية الاجتماعية Social Responsbility تعني عملاً أو نشاطاً هادفاً في أي موقع أو بعد من مواقع أو أبعاد الحياة العامة . إنها شعور وإحساس الفرد بمسئولياته تجاه الجماعة — الصغيرة والكبيرة — التي هو عضو بالضرورة فيها .

والاختيار الحر أو الإرادة الحرة Free Well and/or Choice هو التقدم إلى الأعمال والنشاطات وإنجازها بلا إجبار أو إكراه . إن هذا بعينه يفسر لماذا يكون العبد « غير متطوع » رغم أنه يعمل بلا أجر .

أما الدافع Motive فهو ما يحدو بالشخص إلى الإقدام على مثل هذا النوع من النشاط والذي قد تتدخل فيه الطموحات والأغراض والأهداف الشخصية القريبة والبعيدة . هذا والدوافع إلى العمل التطوعي — وخاصة إذا ما كنا في بلد متقدم — كثيرة . يأتي ضمنها التدريب على القيادة ،

اب خبرات جديدة ، واكتشاف مجالات
المناسبة (بالنسبة للشخص المتطوع)
بصفة مؤقتة ، وشغل أوقات الفراغ ،
نف الوطني والقومي والإنساني (العالمي) ،
ز للمستقبل العملي (٤) . وإلى جانب هذا
كون « الدفع » — أو هو فعلاً — ضمن
للدوافع .

لآن ، وبعد هذا العرض الموجز ، فإنه يمكن
أن مصطلح « متطوع Volunteer » أو
رعي Voluntary » — وكلاهما داخل في
التطوعية الشامل — إنما يشير إلى فعل أو
إيجابي أو جهد مرغوب وفعل خير . أن
ع هو أن تنشط وأن تعمل ، وبإرادتك الحرة ،
لحاجة أو مطلب معين ، وأن تكون هذه
ة أو ذاك المطلب نابعاً من المسئولية
اعية ، وألا تولي اهتماماً للمكاسب المادية ..
هذا لكي تفعل شيئاً « إضافياً » أو « زائداً »
Extra and /or O عما يقوم به المواطن
ي . وطبقاً لهذا العمل فإن التطوعي يتضمن في
له — بطبيعة الحال — إمكانية إنسحاب
خص في أية لحظة من اللحظات وبناء على إرادته
وحده (١٠) .

في آفاق العمل التطوعي وأبعاده :

ويتضح مما تقدم أن العمل التطوعي يمتد في آفاق
مة ويتسع ليشتمل على اتجاهات وأبعاد عديدة .
كان العمل التطوعي قد ارتبط عند الكثيرين —
ة في مرحلة طفولته — بالخدمات الاجتماعية
، تقدم في أشكال متعددة ، وسواء تمثل هذا في
، مثل رعاية الطلاب أو المرضى أو أسر
جونين .. أو غير ذلك ، فإنه في مرحلة شبابه
موه قد نما وقوى ودخل إلى مجالات أخرى —
سادية وسياسية — جديدة ، وذلك — بطبيعة
ل — إلى جانب تطور ونمو المجالات الاجتماعية
الأصل . كما أنه إذا كان هذا العمل التطوعي
(في مراحله الأولى) قد ارتبط بالإناث أكثر من
ارتباطه بالذكور (بحيث كان عدد النساء المتطوعات
— في البداية — أكثر بكثير من عدد الرجال
المتطوعين) ، فإنه في مراحله اللاحقة قد فتح أبوابه
على مصاريعها للرجال بحيث كادت الفروق بين ما
هو نسائي وما هو رجالي تذوب — وخاصة إذا ما
كان كلامنا عن الوضع في الدول المتقدمة .

على أية حال ، لقد اتسعت آفاق العمل
التطوعي — وسواء كان هذا العمل في الدول
المتقدمة أو بعض الدول المتخلفة — لتشتمل على
مجالات عديدة ومتسعة . وإذا كان من الممكن
الإشارة إلى الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها رائدة
في هذا المجال — بحيث يمكن النظر إلى تاريخها نفسه
باعتباره تاريخاً للعمل التطوعي ، فإنه يمكن وضع
أيدينا على بعض أمثلة لهذه المجالات (والتي يمكن
ملاحظتها باستمرار في كل أوجه واتجاهات الحياة
اليومية الأمريكية) على الوجه الآتي : (٦)

(١) التبرع بالدم — سواء كان هذا بمقابل أو بدونه .
(٢) رعاية المعوقين (٧) .
(٣) رعاية الطفولة والأمومة — من خلال منظمة اليونيسيف وغيرها .
(٤) رعاية المرضى والمصابين .
(٥) الاحتفال بالمناسبات في المستشفيات مع المرضى .
(٦) الاحتفال بالمناسبات العامة — في الأماكن العامة (الفرق الموسيقية والغنائية والعروض الترفيهية .. وهكذا) .
(٧) الاحتفال بالمناسبات في السجون .
(٨) رعاية أسر المسجونين .
(٩) الاسعاف .
(١٠) الإنقاذ — متعدد الاتجاهات .
(١١) مقاومة الحرائق .
(١٢) رعاية الطلاب .

(١٣) المعاونة في أعمال المدارس .

(١٤) العمل في مجالس إدارة المدارس .

(١٥) العمل بمجالس الرياضة والكشافة والترويح عموماً .

(١٦) المعاونة في أعمال المرور (٨) .

(١٧) صيانة الطرق والحدائق والأماكن العامة .

(١٨) إدارة الحدائق والمتنزهات ــ وخاصة متنزهات الترويح Parks . (٩) وما في حكمها .

(١٩) المراقبة العامة (مراقبة الأسواق في الغش التجاري والأسعار على سبيل المثال ؛ والمحافظة على الثروات القومية : الأشجار والزهور ــ والناحية الجمالية عامة ، وأسماك البحار والبحيرات والجداول .. وهكذا ؛ إضافة إلى نقاء البيئة ونظافتها .. إلى آخره) .

(٢٠) الحراسة (مثال حراسة المنشآت الحيوية والمشروعات الهامة ــ ذات الوضع الاستراتيجي والأهمية الخاصة ، وحراسة ومراقبة بعض المشروعات لحمايتها من جهة وحماية المواطنين من بعض أخطارها المحتملة من جهة أخرى) .

(٢١) العمل في جيش الإنقاذ Salvation Army (١٠) .

(٢٢) العمل في إعادة تشكيل وتجهيز وتوزيع الأشياء المجموعة في البند السابق .

(٢٣) مقاومة أعمال العنف .

(٢٤) التوعية السياسية ، وتسير في اتجاهين :

أ ــ التوعية الانتخابية ،

ب ــ التوعية بما يتعلق بصنع وتشكيل القرار Decisiom Makiny & Decision Shaping .

(٢٥) التوعية الدينية .

(٢٦) العمل في قوافل السلام ــ أو ممارسة كل أو بعض هذه الأنشطة (المشار إليها سابقاً) خارج الحدود .

وفي الحقيقة لقد اتسعت مجالات وآفاق العمل التطوعي بالولايات المتحدة الأمريكية لدرجة أنه قد أصبح هناك العشرات ــ إن لم يكن المئات ــ من المنظمات والهيئات التي تضم الملايين من المتطوعين وتعمل في كل المجالات المتصورة في هذا المقام وبعيداً عن أي ربح مادي ــ أي أنها هيئات لا ربحية Non - Profit - أو لا تعمل من أجل أية أغراض مالية ، وبعيداً أيضاً ــ وهذه ناحية في غاية الأهمية (والإشارة هنا إلى عالمنا النامي) عن أية ناحية مظهرية واستعراضية . ولكي تتضح الأمور أكثر فإنه يكفي الإشارة هنا إلى أنه في خلال العام المنصرف قد تطوع بها أكثر من خمسة وخمسين مليون متطوع في كافة المجالات والاتجاهات المذكورة ــ أو ما يعادل ٢٥٪ من مجموع سكان الولايات المتحدة الأمريكية ، وأن متوسط الساعات التي تطوع بها كل منهم كان بمعدل خمس ساعات أسبوعيا ، وأن قيمة الخدمات المقدمة من هؤلاء قد قدرت بحوالي أربعة وستين مليار دولار في السنة .. هذا بالإضافة إلى التبرع ــ أو التطوع مادياً ــ بما قدر بثمانية وعشرين ومائة مليار دولار في نفس العام أيضاً .

التطوعية في الإسلام :

وإذا كان قد اتضح مما سبق أن التطوعية تقوم في جوهرها على مبادىء أساسية تتركز في إحساس الفرد بالفرد والفرد بالجماعة والمجتمع والأمة ــ وإحساسهم جميعاً بالتالي به ، والعمل في سبيل بعضهم البعض ودون انتظار مقابل (مادي/ مالي ــ بالذات) من ناحية ، وباختيارهم وإرادتهم ووفقاً لمشيئتهم الحرة وبلا اكراه أو تسلط من ناحية أخرى ، فإن الإسلام قد احتوى على ما هو مماثل لهذه المبادىء بل وما هو أكبر وأعمق منها نظراً وعملاً .

فالتطوعية بمعنى فعل الخيرات والدخول في أنشطة إيجابية من جهة ، ثم الإحجام عن فعل الشرور والأعمال السلبية ومقاومتها من جهة أخرى أمر كامل الوضوح في صميم الإسلام . فإذا كان القرآن الكريم ينظر إلى المسلمين باعتبارهم « خير

مة أخرجت للناس » ، فإنه لم ير هذا إلا
انصافهم بصيغتين تأخذان شكل الجناحين اللذين
على بهما المؤمن في آفاق الإنسانية وهما جناح الأمر
المعروف (أو فعل الخير) كصفة أولى ، ثم جناح
نهي عن المنكر (أو العمل ضد الشر ومقاومته)
كصفة ثانية . « كنتم خير أمة أخرجت للناس
أمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »[١١] إنهم
م الذين « يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون
لمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في
لخيرات »[١٢] .

وإذا كان الإسلام يأمل في صميمه أن تكون
ذه هي صفات المسلمين جميعاً ، فهو يعلم أيضاً
. النفوس البشرية ليست سواء من حيث تقبلها
لخير أو جنوحها للشر . فهي مطبوعة على الخير كما
ها مطبوعة على الشر . وهي لذلك تأتي الايجابيات
يابها للسلبيات . ومن أجل هذا فإنه في واقعه يتوقع
. تقوم فئة — أكثر من غيرها — لتتعهد فعل
لخيرات ، وهو يعدها بالفلاح وحسن الجزاء .
: وأوحينا إليهم فعل الخيرات »[١٣] « ولتكن
نكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف
ينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »[١٤] .

إن هذه الفئة النشطة في الخير هي بلا شك الفئة
تي تطوعت واستجابت لداعي الله حين دعاهم لما
يحييهم ؛ وهي تعلم أن في ذلك خيرها وخير مجتمعها
خير أمتها وخير دينها . « فمن تطوع خيراً فهو
خير له »[١٥] « ومن تطوع خيراً فإن الله
شاكر عليم »[١٦] .

وبطبيعة الحال فإن استجابة هؤلاء لداعي الله
بتطوعهم لفعل الخيرات ومقاومة الشرور إنما تنبع من
نبعة خيّرة واختيار حر ، وهم لا يهدفون من ورائه
ن أي ربح مادي أو متاع دنيوي ، وإنما يبغون به
مرضاة الله وحده ويطلبون رضوانه — وهذه هي في
الواقع قمة التطوعية كما وضحت في مفهومها
الحديث منذ قليل . فهم — في الإسلام — يعلمون
« إن الله لا يضيع أجر المصلحين »[١٧] كما
يدركون قوله تعالى « إنا لا نضيع أجر من أحسن
عملاً »[١٨] ويقول الواحد منهم لذويه وعشيرته
وما أسألكم عليه من أجر ، إن أجري إلا على
رب العالمين[١٩] .وهم من كل ذلك يعلمون
أن أجرهم مدخر للآخرة وأن أجر الآخرة هذا أكبر
وأعظم من أي أجر — دنيوي — آخر . «ولأجر
الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون »[٢٠] .

أما مجالات العمل التطوعي — وأنشطة فعل
الخيرات — عندهم فهي كثيرة ومتنوعة . وعلى
سبيل المثال فهم يعلمون أن القرآن الكريم يدعوهم
— بجانب كليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
— إلى جزئيات أخرى أكثر تفصيلاً . فهو — وعلى
سبيل التمثيل أيضاً — يدعوهم إلى الجهاد في سبيل
الله ورفع راية الإسلام وإعلاء كلمة الدين .
« يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا
ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون * وجاهدوا في
الله حق جهاده »[٢١] و « يا أيها النبي جاهد
الكفار والمنافقين واغلظ عليهم »[٢٢] . وإذا
كان الجهاد وما زال يشكل أروع الأمثلة التطوعية في
الإسلام — والتي لم يشهد لها التاريخ في أية حقبة
من حقبه نظيراً ، فإن المسلمين قد لبوا — وما زالوا
يلبون — داعي الله ويضحون في سبيله بأعز ما
يملكون (الأموال والأنفس) لأنهم يعلمون أن
المجاهدين هم المؤمنون حقاً وأنهم هم المميزون عند
ربهم من جهة ، وأن الجهاد هو أقصر الطرق إلى
الجنة من جهة أخرى . « والذين آمنوا وهاجروا
وجاهدوا في سبيل الله أولئك هم المؤمنون
حقاً »[٢٣] و « الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا
في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند
الله »[٢٤] وأنه « لا يستوي القاعدون من
المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل
الله .. فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على

القاعدين درجة .. وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً »(٢٥) و « **إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة »**(٢٦).

وهو — وعلى سبيل المثال كذلك — يدعوهم إلى التكافل . والتكافل — إذا ما فهم وأخذ به بالمعنى الإسلامي — قد يفوق في حد ذاته كل التنظيمات الاجتماعية والاتجاهات التطوعية الحديثة . فهو في الإسلام يعني أن يكون أفراد وجماعات مجتمع ما متفاعلين في كل أو بعض شئونهم ، بحيث تكون مسئوليتهم عن بعضهم البعض متبادلة . هذا وللتكافل ركنان أساسيان : التعاون ، والمشاركة(٢٧) والتعاون Cooperation — من الناحية الاجتماعية — هو التفاعل الاجتماعي الذي يندمج في الأفراد والجماعات في أنشطة مشتركة لكي يحققوا أهدافاً بعينها(٢٨) . أما المشاركة الاجتماعية Social Participation فهي الاشتراك التطوعي واندماج شخص ما في جماعة اجتماعية للقيام بأعمال ونشاطات خارجة — غالباً — عن نطاق تخصصه(٢٩).

ولقد دعا الإسلام إلى التكافل والتعاون والمشاركة طريقاً إلى مجتمع إسلامي متماسك متكامل . فالقرآن الكريم يدعو إلى التعاون في الخير وينهى عن التعاون في الشر حين أمر الله المسلمين أن « **وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان »**(٣٠) . والتعاون في الخير هو أن يقف الإنسان إلى جانب أخيه الإنسان كلما كان أحدهما في حاجة إلى الآخر . وعلى هذا فإنه ليس بمستغرب أن يجعل الله هذا النوع من التكافل أهم من العبادة نفسها حين قوله تعالى « **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب »**(٣١)

والقرآن في دعوته إلى هذا التكافل بين الناس يكره المن حفاظاً على كرامة الإنسان وكيانه فيعلن أن « **الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذىً لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »**(٣٢) بل إنه يعتبر العطاء من هذا النوع عطاء باطلاً حين قوله — عز وعلا — « **ياأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس »**(٣٣).

وإذا كان القرآن الكريم قد عالج التكافل الاجتماعي في شكل مجمل وشامل ، فإن في السنّة النبوية وتراث السلف الصالح دعوة مباشرة إلى هذ[ا] التكافل بجناحيه من التعاون والمشاركة . فالنبي — صلوات الله وسلامه عليه — يرسي دعائم التكافل الاجتماعي بالقول والعمل معاً في كثير من المواقف إيماناً منه بأن سعادة الفرد لا تكون إلا بسعادة المجموع . فهو يعلن — وعلى سبيل المثال — أن « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى(٣٤) ، وأن « المؤمن للمؤمن كاليدين تغسل إحداهما الأخرى » ، كما أن « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً »(٣٥) . كما أنه هو الذي يرعى الجيرة حق رعايتها ويحفظ حق الجوار ويصل إلى مرتبة تسمو عن أي تصور حديث حين يرى أنه ليس من الإسلام في شيء أن يبيت الشخص شبعاناً وجاره جائع ويقول : « أتدرون ما حق الجار ؟ إذا استعان بك أعنته ، وإذا استنصرك نصرته ، وإذا استقرضك أقرضته ، وإن مرض عدته ، وإن مات شهدت جنازته ، وإن أصابه خير هنأته ، وإن أصابته مصيبة عزيته . ولا تستطل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح إلا بإذنه . ولا تؤذه بقتار قدرك إلا أن تغرف منها(٣٦) » ومن الناحية العملية فقد كانت حياة الرسول ﷺ وصحابته وبعض السلف الصالح م[ث]

هذا التكافل . ويكفي هنا مثلاً ما صنعه
ﷺ من تكافل ومحاولة إقامة سلام اجتماعي
آخى بين المهاجرين والأنصار الذين كانوا
ن غيرهم على أنفسهم « **ويؤثرون على**
م ولو كان بهم خصاصة »[٣٧] .

ن الجانب الآخر فإن الإسلام يدعو أيضاً إلى
ة الإيجابية الخيرة وبمعناها الاجتماعي والسياسي
والعميق — وهذه هي الركيزة الثانية التي يقيم
عمل التطوعي دعائمه . وإذا كان من المسلم
. الكثير من المفكرين المحدثين أنه قد أصبح
لسياسي أهمية خاصة باعتباره حجر الزاوية في
لاجتماعي كله — بحيث إذا ما صلح الكيان
ي صلح الكيان كله وإذا ما فسد فسد
كله ، فإن الإسلام في ندائه بالشورى
، على إرادة الأفراد وحريتهم قد سبق الفكر
ى بمراحل طويلة وسار وما زال يسير على
القديم .

نورى هي أن يتشاور الناس حكاماً ومحكومين
شئونهم بحرية وأمان كاملين وفي ظل مناخ
، صحي يسمح بهذا التشاور وهذه
ة . وهي كذلك ألا يعتمد شخص على رأيه
يؤمن بأن رأيين أفضل من رأي واحد وأن
آراء أفضل من رأيين .. وهكذا . كما أن
، هي الاتجاه إلى حكم — أو حتى تحكم —
ة والبعد عن حكم وتحكم الفرد وتسلطه .

يمقراطية هي شكل الحكم الذي يحكم فيه
نفسه بنفسه لصالح نفسه . أو أنها هي
الحكومة التي يقوم فيها الحكم على أساس رغبة
الغالبية في المجتمع . كما أنها هي المساواة أمام
وحرية التعبير والنشر والاجتماع ، والحماية ضد
ل التعسفي ، وهي المساواة في الحقوق
ات[٣٨] .

أما الحرية فهي أن يكون للإنسان إرادة ومشيئة حرة . أي أن يكون الفرد صاحب القرار في كل شئونه ، وألا يكون سلوكه محدداً من قبل بواسطة عوامل خارجية[٣٩] ، وهي حرية الاختيار في تحديد النشاط واختيار الحلول[٤٠] . كما أنها هي اللاإرغام في أية صورة من صوره . وبطبيعة الحال فإنه لا يمكن أن يفهم من هذا أن حرية الأفراد مطلقة ، بل هي مقيدة بحرية الآخرين ويجب أن تقفوا عندها ليتذكروا القاعدة التي تقول « أنت حر ما لم تضر » .

فإذا ما وصلنا إلى كشف الغطاء عن موقف الإسلام من هذا البعد وجدناه منذ البداية يستنكر الإكراه والإرغام من أساسه من ناحية ، ثم يدعو إلى الحرية والشورى من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى يشير القرآن الكريم إلى كره الله للإكراه حتى في الدين حين بيانه أنه « **لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي** »[٤١] . وحين يسائل الرسول — مستنكراً : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »[٤٢] ؟ ومن الناحية الثانية يحبب الناس في الشورى والحرية ويشجعهم على إبداء الرأي وعدم مسكه حين يرد أمر الله إلى رسوله أن « .. **وشاورهم في الأمر** »[٤٣] ، وحين يبين رضاه عن المؤمنين بالشورى حين قوله « **لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً** »[٤٤] .

والسُّنة النبوية أيضاً حرب على الإكراه والطغيان وسلام على الحرية والشورى . فقد كان الرسول ﷺ يشاور أصحابه في كل شئون الدنيا . تلك المشورة التي ظهرت بعض بوادرها في الغزوات التي طالما أخذ برأيهم فيها رغم مخالفته لرأيه هو في بعض الأحيان . وهو الذي كان يقول — مشجعاً لإبداء الرأي وعدم مسكه — « لا يقعدن أحدكم أن يرى أمراً لله فيه مقال فلا يقول فيه ، فيقال له يوم

القيامة ما منعك أن تكون قلت كذا وكذا ؟ فيقول مخافة الناس ، فيقول الله أحق أن تخاف ، »(٤٥) ويتلو قوله تعالى « **فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين** »(٤٦) ومن هنا يأتي قول الرسول إن « الساكت على الظلم شيطان أخرس » ، وطلبه أن « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان »(٤٧) .

وفي سيرة السلف الصالح أيضاً دلائل قاطعة على الاعتزاز بالشورى والبعد عن التسلط الفردي . وعلى سبيل المثال فقد اختير الخلفاء الراشدون الأربعة طبقاً لنظام الشورى . وكان أبو بكر يشاور أصحابه في تشييد الجيوش وتسييرها وفي اختيار الولاة والقادة وغير ذلك من الأمور . كما جعل عمر بن الخطاب من الصحابة مجلس شورى بكل ما يحمل النظام من أبعاد . وكان دائم القول لأصحابه إنه « لا خير فيكم إن لم تقولوا ولا خير فينا إن لم نسمع »(٤٨) وهو الذي يصل بالشورى إلى ذروتها في خطبة توليه الخلافة حين قال « وُليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أصبت فأعينوني ، وإن أخطأت فقوموني » وحين رد أحد رعيته بأنه « والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا »(٤٩) .

وفي الوقت الذي رأينا فيه الإسلام يدعو إلى الحرية والشورى ويستنكر الإرغام والإكراه ، فإنه يأمر أيضاً بالعدل وينهى عن التسلط والظلم . فمن الناحية الأولى يحدد الله الهدف من إرسال رسله في إرساء قواعد العدل والحكم بالقسط . « **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط** »(٥٠) و « **قل أمر ربي بالقسط** »(٥١) « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين »(٥٢) و« **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** »(٥٣) كما أن الرسول ﷺ وصحابته يدعمون هذا في كثير من المواقف العملية ، ويكفي لهذا مثلاً ما مارسه عمر ابن الخطاب من عدل جعله يلقب بالفاروق أي الفارق بين الكفر والإيمان والظلم والعدل . كما أنه هو صاحب ملاحم العدل الكثيرة والتي يأمر في إحداها بأن يضرب أحد أبناء الرعية واحداً من أبناء الأكرمين . وكذلك هو العادل حتى على الحيوان حين قولته الشهيرة أنه لو عثرت دابة بالعراق لكنت مسئولاً عنها بين يدي الله ، لِمَ لَمْ أسو لها الطريق ؟(٥٤) .

وعلى الجانب الآخر يؤكد الإسلام تدعيمه للعدل ومحاربته للظلم في كثير من المواقف . « **إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي** »(٥٦) « **ولا يجرمنك شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى** »(٥٧) ثم إنه تعالى يخاطب الناس — في حديث قدسي — أن « **ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا** » .

في العوائق إلى التطوعية :

يتفق الإسلام والاتجاهات الحديثة إذن ا[...] الإيمان التطوعي والتعاون والمشاركة سبيلاً إلى ح[...] تلاحم وتكافل ثم سلام وخير إجتماعي مرغوب ومأمول . وعلى الرغم من دوي هذا الاتفاق وأهميته فإن عالمنا العربي الإسلامي ما زال في كثير من مواقعه يئن تحت وطأة اللاإقبال على مثل هذا النو[ع] من الأنشطة رغم أن فيه صلاحه أو بعضه ع[لى] الأقل . صحيح أن هذا العالم لم يعدم — ولن يعد[م] — بعض أمثلة حية واتجاهات صحية في هذا المجال ، ولكن صحيح أيضاً أن كثيراً من هذه الاتجاهات لم يرق — وسواء كان من ناحية الكم أو من ناحية الكيف — إلى الآفاق المأمولة وخاصة ما نظر إلى هذه الأمور من خلال ظروفه — الص[...]

ـ التي يتعايش معها . وإذا كان هذا هو واقعه الحقيقي ـ وهو مؤسف حقاً ـ فإنه يعتقد أن وراء هذا أسباباً نود هنا الإشارة إلى بعضها بعد استعراض بعض نماذج التطوعيّة في هذا العالم .

وإذا كانت آفاق أنشطة العمل التطوعي قد ظهرت واضحة حين بيانها في الولايات المتحدة الأمريكية بالذات ، فإن بعض ـ أو حتى كثيراً ـ من أوجه هذه الأنشطة قد ظهرت ـ وما زالت تظهر ـ في بعض اتجاهات العمل التطوعي في عالمنا العربي الإسلامي . وعلى سبيل المثال ـ لا الحصر ، فإن مجالات مثل التبرع بالدم ، ورعاية المرضى (بما في ذلك الاحتفال بالمناسبات معهم وإقامة حملات ترفيهية لهم ،) والإحتفال بالمناسبات العامة مع الجمهور ، ورعاية أسر المسجونين ، والاسعاف ، والكشافة ، والمعاونة في أعمال المرور ، بالإضافة إلى أنشطة أخرى مثل غوث المحتاجين ، ورعاية العجزة والأيتام والمعوقين والأحداث والمسنين ، من جانب التوعية الدينية ؛ يمكن أن نضع أيدينا عليها ـ ولو بدرجة متواضعة ـ في بعض دول هذا العالم .

ولكي تكون الأمور أكثر وضوحاً ، وإذا ضربنا جمهورية مصر العربية والمملكة العربية السعودية المثل في هذا الاتجاه ، فإننا يمكن أن نتلمس هذه الأنشطة التطوعية ـ ولو بخفة ـ على الوجه الآتي :

فيما يتعلق بالتبرع بالدم تقوم كثير من الهيئات والجمعيات التطوعية وتاتي بنتائج طيبة في هذا المجال . وأهم من هذا فإنها تتجه هنا اتجاهاً يفضل بكثير ما عليه الحال في بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث يتبرع المواطن المصري أو السعودي بدمه بلا مقابل (مادي) في الوقت الذي قد ينتظر فيه بعض الأمريكيين أجراً (مالياً أو عينياً) على هذا .

وفيما يتعلق برعاية المرضى فقد قامت بمصر تنظيمات « أصدقاء المرضى » ولعبت دوراً كبيراً ومؤثراً في الرقابة والرعاية (للمرضى والمسئولين على السواء) ، كما عملت على الترفيه عنهم متعاونة مع هيئات وتنظيمات أخرى ـ أهلية وحكومية ـ مثل نقابات الفنانين بمختلف فنونهم وهيئة الاذاعة وبرنامجها الشهير « حول الأسرة البيضاء » . وغير ذلك .

وفي مصر والسعودية معاً قامت فرق الكشافة والجوالة بأدوار متشعبة ومتعددة حين مشاركتها في مشروعات خدمة البيئة وقيامها بالخدمات الارشادية والعامة لحجاج بيت الله الحرام بالسعودية ، وإقامتها لبعض الاحتفالات الترويحية . الموسيقية والسمرية والاستعراضية ـ بالمجتمعات المحلية المصرية . .

وبالإضافة إلى هذا فإن المتتبع لخط سير الأعمال التطوعية في مصر يمكنه إدراك أن جمعيات الإسعاف كانت قد قامت منذ بدايتها على الجهود التطوعية الخالصة ـ وإن تبدل الحال حديثاً ليصبح كثير من العاملين بها من الموظفين ذوي الرواتب .

كما أنه في كل من مصر والسعودية هناك هيئات تطوعية ترعى أسر المسجونين والمعوزين والأيتام والمعوقين (المكفوفين بالذات) والمسنين .. ومن في حكمهم .

وبهما كذلك الهيئات والتنظيمات التي أخذت على عاتقها الدعوة لدين الله ونصرته في أي مكان ـ وسواء كان ذلك على ترابها الوطني أو خارج حدودها . وإذا كانت نشاطات المملكة العربية السعودية المكثفة في هذا المجال قد أصبحت محط أنظار ومحل اعتزاز العالم العربي الإسلامي ـ رغم كونها نشاطات حكومية رسمية موجهة في مجملها ؛ فإن جهود « الجماعات الدينية » التي قامت بجمهورية مصر العربية في الآونة الأخيرة يمكن أن

تشكل خطوات هامة على الطريق التطوعي القديم — وبصرف النظر عن الاتجاه المتشدد (والعنيف أحياناً) الذي قد تسلكه بعض هذه الجماعات في بعض الأحيان وتحت بعض الظروف .

يتبين إذن من العرض المقتضب السابق أن عالمنا العربي الإسلامي متفهم تماماً للاتجاهات التطوعية ويمارس لبعض أوجهها بل ومحلق في بعض آخر في آفاق تعلو بكثير الآفاق التي وصلتها بعض الاتجاهات التطوعية في بعض الدول المتقدمة . إلاأنه على الرغم من هذا فإن المحصلة النهائية للمقارنة بين ما هو قائم هنا — في عالمنا العربي الإسلامي — وما يجري هناك — في كثير من الدول المتقدمة . أو حتى بعض الدول المتخلفة (مثل كينيا) — (٥٨) تشير إلى تقاعس مواطننا عن الإقدام إلى مثل هذه الأعمال التطوعية — وسواء كان هذا من ناحية الكم (أي نسبة المتطوعين إلى عدد السكان الكلي) أو الكيف (والذي يقصد به هنا الأداء على وجه الخصوص) وتفضيله في كثير من الأحيان قضاء — أو بالأحرى إضاعة — وقت فراغه (وهو كثير) في اللهو والترفيه السلبي الغير مثمر .

إن الفاحص المدقق لأحوال عالمنا العربي الإسلامي الحالي يمكنه أن يلاحظ بسهولة كيف يقضي بعض شبابنا وقت فراغه في لعب الورق والنرد الطاولة والدومينو والشطرنج وما ماثلها من ناحية ، أو يتفرجون على بعض الأنشطة الرياضية (وخاصة كرة القدم) — دون ممارستها — من ناحية ثانية ، أو حتى يتسكعون في الطرقات والأسواق ممارسين أنواعاً من الشغب راجلين أو راكبين لسياراتهم « مفحطين » من ناحية ثالثة . كما أن هذا الفاحص نفسه يمكنه أن يلاحظ كيف تقضي بعض شاباتنا وقت فراغهن — وهو كبير للغاية — في الزيارات التي كثيرا ما يمارس فيها استعراض آخر موديلات الأزياء وأخبار « النجوم » على مختلف مشاربهم ، ناهيك عن ممارسة البعض منهن هواية القيل والقال والغيبة والنميمة .. وكل هذا يحدث وسط كراهية الدين له ، ورغم العلم بأنهم سيحاسبون على أوقات فراغهم هذه وعن « عمرهم وفيما أفنوه » ..

إن وراء هذا اللاإقبال على العمل التطوعي والتقاعس عنه أسباباً هي التي نود الإشارة إليها . أو بعضها — الآن — وإذا كنا قد ذكرنا في مقدمة هذه الدراسة أن فقدان الإحساس المجتمعي ومن ثم عدم الانتماء إلى المجتمع أو الولاء له بالتالي ، بالإضافة إلى اتجاه اللاشورى وتزييف الإرادة الشعبية ، ثم عدم البر بالوعود التي تتجمع كلها لتفرز في النهاية سلبية ولا مبالاة اجتماعية صارخة قد تئد العمل التطوعي في مهده .. إذا كنا قد أشرنا إلى هذا في المقدمة بصفة عابرة ، فإننا نود هنا التركيز الموجز على هذه الأمور بالذات .

فالإحساس المجتمعي ، أو وعي أهل المجتمع بمجتمعهم وتلاحمهم للعمل من أجل أنفسهم بأنفسهم ، أمر أصبح يتسم بالتواضع في بعض أجزاء عالمنا العربي الإسلام الحديث . وعلى الرغم من تأصل هذا الإحساس في أعماق مجتمعاتنا العربية الإسلامية التقليدية ، وبالرغم من انتشار الأثر القائل بأن « النبي ﷺ قد أوصى بسابع جار » وعلى الرغم من وعي أبناء هذا المجتمع العربي المسلم بحقوق الجار التي حددها رسول الله ﷺ بإعانته ونصرته وإقراضه (عند الحاجة) وعيادته (عند مرضه) وتشييع جنازته وتهنئته بالخير وتعزيته إذا ما أصابه شر وعدم مضايقته بأي سلوك خارج ثم مشاركته الطعام (حتى لا يحس بحرمان) .. بالرغم من كل هذا فقد أصبح هناك تباعد بين المبادىء والتطبيق — في الوقت الذي اقتبست فيه بعض المبادىء وأصبحت تطبق في مجتمعات أخرى وهي ليست إسلامية ولا عربية . وعلى سبيل المثال كثيراً ما

نجد أهالي المجتمعات المحلية Com munities في بعض دول أوربا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية بالذات يتجمعون للتشاور في أمورهم والعمل من أجل بعضهم البعض ليدللوا على أنهم يعيشون مجتمعهم كله وبكامل إحساسهم . فهم — مثلاً —

يزيلون الثلوج المتساقطة ، وينظفون الطرقات ، ويحافظون على المظهر الجمالي للحدائق والمتنزهات والمرافق وما في حكمها ، ويديرون الأنشطة الترويحية والترفيهية في مجتمعاتهم ، ويرعون الطلاب والأطفال ، ويراقبون الأسعار ومواصفات الانتاج وتلوث البيئة .. وباختصار شديد فإنهم يتعاونون ليتكافلوا كأحسن ما يكون التكافل — وهم غير مسلمين .

إن عدم إحساس المواطن بمجتمعه وعدم وعيه بواجباته وحقوقه ووقوفه منه بالتالي موقف السلب واللامبالاة إنما ينتج في نهاية المطاف تخلفاً تعاني منه هذه المجتمعات . وفي نفس الوقت فإن لفقد هذا الإحساس عدة أسباب قد يكون الآتي بعضها . فقد يعود هذا إلى الشخص ذاته وأنانيته وعدم احتماعيته بالإضافة إلى عدم اكتمال وعيه ورشده الإجتماعيين . وقد يرجع إلى المجتمع ذاته بما يحمل من تراث وأفكار تقليدية معوقة (كالتعالي على الغير والتعالي على القيام بالخدمات والنظرة الدونية للآخرين .. وهكذا) ، وغياب القائد الواعي ، وسوء التنظيم ، وضعف وسائل الاتصال[٥٩] ، كما قد يتسبب — بالدرجة الأولى — إلى النظام السياسي السائد والمسيطر — وهذا — على أية حال — ما يؤكده ويركز عليه الفكر الحديث[٦٠] . فإذا ما أخذنا هذا في اعتبارنا ، فإن هذا الفكر الحديث يشير في هذا المقام إلى أمور بعينها مثل غياب الشورى ، وفرض الحكم التسلطي ، وتزييف الإرادة الشعبية ، وعدم البر بالوعود كمعوقات أساسية للعمل التطوعي .

من مظاهر غياب الشورى وسيطرة الحكم التسلطي بعض الحكام العسكريين الذين يأتون في بعض الأحيان إلى السلطة عن طريق الحركات العسكرية ويفرضون إرادتهم وسلطتهم على كل مقدرات البلد ويصبح البعض منهم حاكماً فرداً يلغي أرادة الآخرين وينتظر منهم طاعة عمياء . وفي وسط هذا المناخ يصبح كل شيء مسوراً بالقسر ، كما يصبح الخوف والشك مسيطراً على سلوكيات الناس ومعاملاتهم . وبطبيعة الحال فإنه في وسط هذا المناخ اللاآمن يكون من السذاجة أن يفكر أحد إلا في مصلحته الذاتية ، فيتنفي بذلك التآخي والتعاون ويضيع بالتالي التكافل .

وكنتيجة للتسلط فإن بعض هؤلاء الحكام يعملون على بسط نفوذهم وسيطرتهم بكل الوسائل . ولما كان هؤلاء على علم بأنهم قد لا يعمروا بالحكم طويلاً إذا ما أتيح المجال لشورى حقيقية ، فإنهم — ولضمان استمرارهم — قد يلجأون إلى تزييف الإرادة الشعبية (تزوير الانتخابات النيابية) في كثير من المواقع . إن هذا في حد ذاته قد يصيب المواطن بخيبة أمل ويسلمه إلى اليأس الذي يقوده إلى الإصابة ببعض الأمراض الاجتماعية القاتلة والتي يأتي في مقدمتها هنا « الأنا مالية » واللامبالاة اللذين يجعلانه ينظر إلى الأمور المجتمعية وكأنها لا تعنيه من قريب أو من بعيد . ومن هذا كله وبه قد يفقد المواطن ولاءه لمجتمعه ووطنه وتبدأ شعلة إحساسه وحماسه المجتمعي تخبو للدرجة أنها قد تختفي نهائياً في بعض الظروف .

من ناحية أخرى فإنه لكي يضمن بعض هؤلاء الحكام استمرارهم فإنهم ومعاونوهم يبحثون عن المسكنات التي يهدأون بها من روع الشعب . فيبدأ البعض منهم بالإعلان عن خطط براقة — مثالية عادة — للأخذ بيد المواطن إلى بر الأمان والوصول به إلى نعيم أرضي مأمول .. ولما تمر السنون ويجد

المواطن نفسه ما زال يعيش ظروفاً صعبة ، فإن الآمال الكبار تبدأ في التحطم على صخرة الواقع .
وفي وسط هذه الظروف يكون هذا المواطن أمام أحد أمرين : فإما الاستسلام لليأس — وهذا يقود بطبيعة الحال إلى نوع أو آخر من السلبية واللامبالاة التي أشرنا إليها ؛ وإما الدخول في صراع مع السلطة — وهذا يؤدي بالضرورة إلى إضاعة طاقات الأمة فيما هو هدم أكثر مما هو بناء . وفي كل الحالات فإن المحصلة النهائية للنتائج تكون وبالاً على الوطن والمواطن كما تكون وبالاً على قضية التنمية في هذه البلاد .

الهـــوامـــش

(١) لمزيد من تفصيل ارجع في هذا إلى :
أ — عبد الهادي الجوهري وآخرون : دراسات في التنمية الاجتماعية : مدخل إسلامي . دار نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٤٠٢/١٩٨٢ .
ب — عبد الباسط محمد حسن : التنمية الاجتماعية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
(٢) ارجع في هذا إلى :

a. lauffer, A. & S. Gorodezky: Volunteers. Sage Publications, Beverly Hilld, Col., 1977.
b. Ellis, S. & K. Noyes: By the People: A History of Americans as Volunteers. Energize Book Orders, Phila, Pa, 1978.

(٣) تجدر في هذا المقام الإشارة إلى أنه في الفترة الأخيرة — ومنذ سنوات قليلة — بدأ النقاش في الولايات المتحدة الأمريكية يحتدم حول مشاركة الأبناء في الأعمال المنزلية ، وعما إذا كان من المفروض أن تكون هذه المشاركة إجبارية أو اختيارية ، وما إذا كان من المفروض أن يقوموا بهذه الأعمال بمقابل أو بدونه . ومن عجب — وانطلاقاً من نظرتنا الشرقية إلى الأمور — أن محصلة المناقشات كادت تسفر عن ضرورة « دفع مقابل » مادي/مالي لهم ، الأمر الذي يؤكد بالضرورة خروجهم من دائرة التطوعية .
(٤) يشكل العمل التطوعي سمة من السمات الأساسية للمجتمع الأمريكي لدرجة أنه عند تقدم شخص لشغل إحدى مراكز العمل فلا بد له من الكشف عن خبراته والتي تأتي على رأسها احتراماً وتقديراً الأعمال التطوعية داخلية وخارجية .
ومن أجل هذا فإن غالبية (نسبية) كبيرة من مواطني الولايات المتحدة الأمريكية يحرصون بكل الأشكال على الإدلاء بدلوهم في بحر التطوعية وهو — هناك — وكما سيتضح — محيط عميق .
(٥) المرجع السابق ، ص ص ٧ — ١١
(٦) رغم الانتشار الواسع للأعمال التطوعية في الولايات المتحدة الأمريكية ودخولها في مجالات متعددة والقيام بالكثير منها بلا مقابل (مادي/مالي) ، فإن الأمر في مجال التبرع بالدم يختلف ويسير في اتجاهين بعينهما : الأول هو التبرع الخالص بالدم — بلا مقابل (مادي/مالي) ، والثاني هو التبرع بالدم بمقابل — مادي (مخصصات مالية وغذائية — إلى جانب كوبونات تخفيض أثمان بعض المواد الغذائية) وإذا كان هذا قد يعني بيع الشخص لدمه — الأمر الذي قد يخرج الموضوع كله عن مجالات العمل التطوعي من جهة ، ويتنافى مع تقاليدنا واستعداداتنا العربية من جهة أخرى ؛ إلا أنه نظراً لأهمية الاتجاه وحيويته فقد أبقي عليه — هناك — ضمن أبعاده المقرة بل والمطلوبة كذلك .
(٧) يلقى المعوقون بالولايات المتحدة الأمريكية رعاية لا يلقاها قرناؤهم في أي بلد آخر . فبالإضافة إلى إقامة أنشطة — اجتماعية وفنية ورياضية وترويحية .. — خاصة بهم ، فقد خصصت لهم — على سبيل المثال (لا الحصر) — مناطق خاصة في أماكن الصعود للحافلات (الاتوبيسات العامة) وأماكن خاصة في مواقف السيارات ، وأماكن خاصة في دورات المياه العامة .. وهكذا . وأهم من ذلك أنه قد شددت الرقابة على امتيازاتهم هذه — لحفظ حقوقهم ، كما قررت العقوبات المشددة على كل معتد على هذه الحقوق . هذا وكثيرا ما يرى شخص سليم — يجهد نفسه في البحث عن

موقف لسيارته وأمامه المكان المخصص للمعوق غير مشغول فلا يجرؤ — احتياطياً — على شغله .

(٨) من المناظر المألوفة بالولايات المتحدة الأمريكية رؤية رجل أو امرأة تأتي وقت ذروة خروج الطلبة والطالبات — وزحام الطرق والمواصلات قائم طبعاً ، وترتدي زيا خاصا (شبه قميص بدون أكمام — وكتبت عليه كلمة « شرطة ») ، وتبدأ في تنظيم المرور وتسييره (تطوعياً بطبيعة الحال) ، تحمي الطلاب والطالبات — وخاصة الصغار — من الأخطار ، وتلقى كل احترام وتقدير الجميع العادين والمسئولين .

(٩) تنتشر المتنزهات الترويحية/ الترفيهية بطول الولايات المتحدة الأمريكية وعرضها ، لدرجة أنه يوجد لكل حي — أو مجتمع محلي Community — متنزهه الخاص . وتنشط هذه المتنزهات بشكل أساسي خلال فصل الصيف حيث تستوعب طلاب وطالبات الحي وتنظم لهم وقت فراغهم بشكل إيجابي ومثمر حيث يمارس كل منهم أنواع النشاطات التي يرغبها (رياضية ، احتماعية ، فنية ، وغيرها ..) . هذا بالإضافة إلى رحلات الصيد والرحلات الثقافية والعلمية والنشاطات السينمائية والمسرحية .. وغير ذلك . والمهم في كل هذا هو أن هذه الأنشطة إنما تدار بواسطة الجهود التطوعية البحتة .

(١٠) يقوم تنظيم ما يعرف بجيش الانقاذ — وهو مكون من المتطوعين المدنيين — بدور له أهمية في مجال الرعاية الاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية . ومن أهم أنشطته وضع صناديق ضخمة بجوار مراكز الأسواق والمحال التجارية الكبيرة لكي يضع فيها القادرون وغير القادرين من أبناء الحي كل ما يمكن استغناؤهم عنه من أثاث منزل إلى أجهزة وآلات وأدوات إلى ملابس وألعاب أطفال .. وهكذا . وتجمع هذه الأشياء حيث يؤخذ الصالح منها مباشرة — بواسطة الأفراد المحتاجين أنفسهم أو عن طريق أفراد التنظيم ، أو يعاد إصلاح وتصنيع وتجهيز ما يحتاج منها إلى هذا . هذا وتحدث طرق الأخذ والعطاء بشكل يحفظ للإنسان كرامته وإنسانيته .

(١١) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١١٠ .

(١٢) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١١٤ .

(١٣) القرآن الكريم ، سورة الأنبياء ، آية ٧٣ .

(١٤) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١٠٤ .

(١٥) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ١٥٨ .

(١٦) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ١٨٤ .

(١٧) القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، آية ٧ .

(١٨) القرآن الكريم ، سورة الكهف ، آية ٣٠ .

(١٩) القرآن الكريم ، سورة الشعراء ، آية ١٠٩ .

(٢٠) القرآن الكريم ، سورة النحل ، آية ٤١ .

(٢١) القرآن الكريم ، سورة الحج ، آية ٧٨ .

(٢٢) القرآن الكريم ، سورة التوبة ، آية ٧٣ ، التحريم ، آية ٦٦ .

(٢٣) القرآن الكريم ، سورة الأنفال ، آية ٧٤ .

(٢٤) القرآن الكريم ، سورة التوبة ، آية ٢٠ .

(٢٥) القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ٩٥ .

(٢٦) القرآن الكريم ، سورة التوبة ، آية ١١١ .

(٢٧) لمزيد من تفصيل ارجع في هذا إلى مقالنا المعنون بـ « تنمية الريف في ضوء التعاليم الإسلامية ، مجلة كلية العلوم ، العدد الخامس ، ١٤٠١/١٩٨١ ، ص ٥٣٨ .

(٢٨) Theodorson, G. & A. Theodorson : Modern Diationary of Sociology. Thomas Y. Crowell Co., New York, 1970, P 78.

(٢٩) نفس المرجع ، ص . ٢٩٢ .

(٣٠) القرآن الكريم ، سورة المائدة ، آية ٢ .

(٣١) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ١٧٧ .

(٣٢) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ٢٦٢ .

(٣٣) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ٢٦٤ .

(٣٤) حديث نبوي ، رواه البخاري في صحيحه .

(٣٥) حديث نبوي ، رواه البخاري في صحيحه .

(٣٦) حديث نبوي ، رواه البخاري في صحيحه .

(٣٧) القرآن الكريم ، سورة الحشر ، آية ٩ .

(٣٨) نفس المرجع رقم (٢١) ، ص ١٠٧ .

(٣٩) نفس المرجع ، ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٤٠) علي لطفي : دراسات في تنمية المجتمع . المطبعة الكمالية ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٢٣ .

(٤١) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ٢٥٦ .

(٤٢) القرآن الكريم ، سورة يونس ، آية ٩٩ .

(٤٣) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .

(٤٤) القرآن الكريم ، سورة الفتح ، آية ١٨ .

(٤٥) حديث نبوي ، رواه البخاري ومسلم .

(٤٦) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١٧٥ .

(٤٧) حديث نبوي ، رواه البخاري ومسلم .

(٤٨) عباس محمود العقاد : عبقرية عمر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١١٧ .

(٤٩) نفس المرجع ، ص ١١٨ .

(٥٠) القرآن الكريم ، سورة الحديد ، آية ٢٥ .

٠) القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، آية ٢٩ .
٥) القرآن الكريم ، سورة المائدة ، آية ٤٢ .
٥) القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ٥٨ .
٥) نفس المرجع رقم (٤١) ، ص ١٢٠ .
٥) القرآن الكريم ، سورة النحل ، آية ٩٠ .
٥) القرآن الكريم ، سورة الأنعام ، آية ٨٢ .
٥) القرآن الكريم ، سورة المائدة ، آية ٨

٥) يمكن اعتبار كينيا — رغم كونها دولة نامية ومستقلة يثاً (١٩٦٣) وليس لها عراقة وأصالة بعض الدول العربية سلامية ، يمكن اعتبارها إستثناء من قاعدة الدول النامية في ا الاتجاه بالذات من ناحية ، كما يمكن النظر إليها كمثال . — يمكن أن يحتذى في النشاطات التطوعية من ناحية رى . ففي البلد الناشيء المتواضع الامكانات الاقتصادية جتماعية والسياسية — اتجاهات تطوعية تصل في حجمها مقها — أو كمها وكيفها — إلى آفاق قد تفوق ما عليه ن الدول المتقدمة والعريقة في هذه المجالات بما في ذلك يات المتحدة الأمريكية نفسها (لمزيد من تفصيل ارجع إلى التي للدكتوراه المعنونة بـ :

Rural Devalopment and Rural Income: t Cases of Egypt and Kenya, and a New Ra Devalopment Plan for Egypt, t Pennsylvania stare University, U. S. A., 1978.)

وإذا كنا قد عددنا بعض أوجه العمل التطوعي في هذا د (الولايات المتحدة الأمريكية) — لعراقة العمل التطوعي ، فإن كينيا قد تستحق بعض هذا الشرف وتحتل مكان يادة في بعض المجالات التي اختصت بها دون غيرها . وعلى يل المثال فعندم ما يعرف بحركة « الهارابي **Harambee** » أو « دعنا نعمل سويا **Let us do it together** » ، ي بمقتضاها وتحت لوائها يتطوع الكينيون بأوقات فراغهم برتهم وجهودهم من أجل كينيا . ففي مراكز هذه الحركة ظر المتطوعون أية إشارة تأتي إليهم للقيام بعمل إسعاف أو

إنقاذ من أي نوع — وهذا ولا شك عادي . أما الشيء الإضافي عندهم فهو انتظارهم لأي إشارة تشييد — كتشييد مدرسة أو مستشفى أو دار حضانة أو ملجأ .. أو ما إلى ذلك .. وعلى الفور يتحركون ليقيموا البناء في زمن قياسي بل وخيالي أيضاً . وأعظم من هذا فإن هذه الحركة لم تقتصر على الذكور وحدهم بل إن للنساء نصيباً — بل ونصيباً كبيراً — في الحركة التي أفرزت نوعاً جديداً من استقلالية وذاتية المرأة التي قد لا تتوافر في كثير من الدول النامية أو حتى بعض الدول المتقدمة .

(٥٩) لمزيد من تفصيل في هذا الاتجاه ، ارجع إلى كتابا « دراسات في التنمية الاجتماعية : مدخل إسلامي » والفصلين عن « مؤشرات التقدم والتخلف » و « عوائق التنمية » تأليف مشترك مع الدكتورين عبد الهادي الجوهري وأحمد رأفت ، دار نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٤٠٢/١٩٨٢ .

(٦٠) ارجع في هذا إلى :

a. Abdelman, I & C. Morris: Society Politics and Economic Development: A Quantitative Approoch the tohns Hopkins Press, Baltimore, 1971

B. Arensberg, C. & A. Nicheff: Introducing Social. Change. Aldine Publishing Co., Chicago 1969.

مراجع هامة في دراسة (ومزيد من تفصيل عن التطوعية) :
Ellis, S. & Noyes:

(1) No Execuse: the Team Approach to Volunteer Managemeni.

(2) Proof Positive: Developing significont Vounteer Recording dydtem Volunteer Energy, Series, Energize, Philadelphia, Po., 1981.



المسئولية والحرية

عند المتصوفة

د. محمد كمال الدين إمام

دكتوراه في القانون الجنائي المقارن من جامعة الاسكندرية

إن الرأي السائد لدى المستشرقين ولدى مؤرخي الفلسفة في البلاد الإسلامية (على سبيل المثال د. علي سامي النشار، د. أحمد صبحي، د. إبراهيم مدكور، د. جميل صليبا) هو أن الحياة الروحية في الإسلام تتسم بالجبر، وكان جل اعتمادهم لدعم هذا الرأي تلك الهجمات العنيفة التي وجهها الإمام ابن تيمية ومدرسته إلى الفقهاء والصوفية في عصره حيث اتهمهم بالجبر والجهمية.

وهذا الرأي يفسح الطريق لأمرين:

الأول: اتهام الإسلام ذاته بالجبر من خلال منطقة لا تزال بحاجة إلى استكشاف وهو ما حدث بالفعل.

الثاني: محاكمة الفكر الصوفي من خلال مواقف الجماعات والفرق الكثيرة التي لا تمثل جوهر التصوف ولا تلتزم بأصوله، وحملها عليه خطأ في المنهج حيث ينبغي عرض المواقف على الأصول ودراسات الجماعات والأقطار في إطارها الزمني.

والمقال محاولة في هذا السبيل حيث ركز على الفهم الصوفي للحرية والمسئولية بغض النظر عن مدى التزام بعض المتصوفة لهذا المفهوم ممارسة وفكراً.

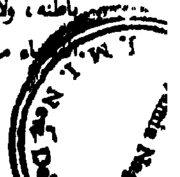
إن التصوف الإسلامي جزء من الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع. وهو على أهميته لم يلق العناية الكافية كدراسة منهجية إلا خلال القرن العشرين.

ومن الصعب علينا أن نتصور أن المتصوفة كانوا بعيدين عن الصراع الدائر حول المسئولية وأساسها والحرية ومفهومها، سواء لدى الفلاسفة أو المتكلمين، أو عند الأصوليين والفقهاء. خاصة وأن من بين المتصوفة من بلغ في الفلسفة مرتبة مرموقة أو كان عالماً كلامياً له وزن ورأي، أو فقيهاً مجتهداً يشار إليه بالبنان. ولكن — الحرية والمسئولية — لهما عند الصوفية معنى خاص غير الذي ألفناه عند غيرهم، وليس ذلك بغريب فقد استقل الصوفية بمصطلحاتهم ومقاماتهم، ولا يمكن فهم أفكارهم الفهم السليم ولا تصويرها التصوير الأمين إلا إذا عرفنا المقصود من مصطلحاتهم.وقد اهتموا هم بها فشرحوا معانيها واهتم بها الباحثون في التراث الصوفي فكانت لهم معاجمهم الخاصة التي تعني بالكلمة ومفهومها وتطوراتها الأدائية والنفسية عند الرجل الصوفي وقد اخترنا الحرية والمسئولية لنفهم على ضوئهما الموقف الصوفي تصحيحاً لرأي ساد — على خطئه — يجعل الفكر الصوفيّ جبرياً ويرفع المسئولية عن السالكين، وهو موقف قال به كثير من خصوم الصوفية بل ودارسيها، واستراح إليه بعض دعاة الصوفية ممن خرجوا على جوهرها وظلوا مع الأسف يحسبون عليها.

أولاً: الصوفية والمسئولية الإنسانية

لقد اتُّهم الصوفية — خطأً — بأنهم يسقطون المسئولية، وهو موقف لو ثبت عليهم لابتعد بهم عن منطقة الإيمان.

ففي القرن الثالث الهجري حاول بعض المتصوفة أن يفهم الدين فهماً خاصاً فينفذ كما زعم إلى باطنه، ولا يقف عند ظاهره ويرى أن ما انتهى إليه ... اء من أحكام ليس مجرد رسوم وأوضاع لا حياة



فيها ولا روحانية هي ظاهر الشرع أو الشريعة. أما الباطن فهو يكشف عن معاني الغيب وما يُلقى في القلب إلقاء وما ينتهي إليه المتصوفة في تأملاتهم ومناجاتهم لربهم هو على الباطن أو الحقيقة. يقول «رُوَيْم البغدادي» — ٣٠٣ هـ كل الخلق قعدوا على الرسوم ووقعت هذه الطائفة — المتصوفة — على الحقائق. طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق وهذا ما سماه أبو العلاء عفيفي «ثورة الصوفية» على الفقه(١).

هنا فرّق بعض الصوفية بين الشريعة والحقيقة، وجعلوا لدين الله ظاهراً يعمل الناس على مقتضاه وباطناً يستقل الصوفي بمعرفته لا يتاح لأحد سواه، وكما يقول — الدكتور ابراهيم مذكور — فإن تغليب الباطن على الظاهر يؤدي إلى إلغاء التكاليف والقضاء على مبدأ المسئولية، لأن من يقولون به لا يأبهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام، وإنما يعولون على أعمال القلوب من خشية ورهبة وتدبر وتأمل، ويفهمون النصوص الدينية كلها فهماً يكاد يهدم التكاليف جميعها... وذهب الرمزيون من المتصوفة إلى أن شعائر الدين أمور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة وليس للظاهر وزن، إنما الوزن كله لأعمال القلب والباطن ولا يضير المتصوف في شيء أن يسقط أعمال الظاهر إسقاطاً تاماً. وعرف «الملامتية» بتعمدهم الظهور أمام الناس بمظهر مناف للشرع اجتلاباً للذم والملامة لأن الطاعة سر بين العبد وربه، وقد يكون هذا ترقياً في العبادة وسمواً في تصويرها ولكن يمكن أن يتخذ ذريعة لترك الفرائض وارتكاب الآثام وهذا ما حدث فعلاً ووقع فيه أدعياء الصوفية، وارتكبوا ما سوّلته لهم نفوسهم من رذائل وشرور واستتروا تحت اسم «السكر والغيبة» لإتيان ما حرم الله»(٢).

والحقيقة أن القول بأن هذا سمت الصوفية مجانبة صريحة للصواب فإن هذا الموقف من بعض

الصوفية — أو مدّعيهم — وإن كان يسقط التكاليف إلا أنه لا يمكن اعتباره الموقف العام للصوفية. كما أن فهم البعض لأقوال الصوفية يبدو متسرعاً أو غير دقيق ويعكس موقف الباحث قبل موقف الصوفي ذاته. وأعلام الصوفية يصرحون بأن الشريعة هي بداية الطريق الصوفي وغايته فهذا «أبو القاسم الجُنيْد» — وهو من شيوخ الصوفية ويضعه السُلمى في مقدمة الطبقة الثانية — يقول «رجل ذكر المعرفة فقال «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى»فقال «الجنيد» إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة (٣) وهذا هو «الفضيل بن عياض» يقول في قول الله تعالى في سورة الأنبياء «إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ» إنهم هم الذين يحافظون على الصلوات الخمس (٤).

ويرفض الحارث المحاسبي أن يقيم الصوفي ورعه بترك الواجب فيقول «لا ينبغي أن يطلب العبد الورع لتضييع الواجب» (٥).

وقد قال سهل بن عبدالله التستري في معنى التصوف إنه «إنقياد الظاهر للشرع مع موافقة الباطن لمراقبة الحق» (٦).

فالصوفية لم يسقطوا المسئولية ولكنهم رأوا حقيقتها في ترك الملذات والتوجه نحو الذات وهم لم «ينظروا إلى قضية المسئولية من نفس زاوية علماء الكلام ولهذا لم يجدوا غضاضة في أن يكون كل شيء لله، وأن يكون للإنسان جزء من فعله يتحمل به المسئولية، ذلك أن الفعل يمكن أن يسند إلى الله وإلى الإنسان باعتبارين، علما بأنهم يفهمون أن إرادة الإنسان لا وزن لها. إذا قورنت بالإرادة الإلهية ويرون أن إثبات قدرة الإنسان لا يتعارض مع قدرة الله ولا ينقص منها. إذاً لا يمنع أن تكون من قدرة الله أن يخلق للإنسان قدرة واستطاعة بهما يتحمل المسئولية» (٧).

وقد استخدم «التستري» الاستطاعة على نحو يكشف مدى اهتمامه بمسئولية الإنسان عن أفعاله «وقد انفرد بين الصوفية برأي خاص في الاستطاعة الإنسانية حيث يرى أن هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل ومعه وبعده وهو موقف يخالف الصوفية حيث يشير «الكلاباذي» في التعرف لمذهب أهل التصوف» إلى أن الصوفية يرون أن استطاعة الإنسان وقدرته تخلق وتوجد لحظة الفعل تماماً لا قبله ولا بعده، وقد حلل الدكتور محمد كمال جعفر فكرة الاستطاعة عند «التستري» تحليلًا عميقا وانتهى إلى القول «إن التستري لم يدافع عن فكرة الاستطاعة إلا ليبرر مسئولية الإنسان خصوصا تلك الاستطاعة التي تسبق الفعل، فالإنسان مسئول قبل الفعل من حيث استطاعته الفعلية التي تمكنه من إدراك واجبه نحو ربه وهو كذلك مسئول بعد تمام الفعل من حيث القدرة على الشكر إذا كان العمل من أعمال الطاعة.أو التوبة أو الاستغفار إذا لم يكن ذلك» (٨).

وإثبات مسئولية الإنسان عند «التستري» لا تدفعه إلى إثبات الحرية المطلقة له على النحو الذي يفهمه من المعتزلة بل إنه يهاجمهم لإنكار فاعلية وشمول القدرة الإلهية، وهو موقف طبيعي من الصوفي الذي يؤثر الله على كل شيء كما يقول «ذو النون المصري» وإيثار الله على كل شيء كموقف صوفي عام ليس معناه الهروب من المسئولية ذلك أن إرادة الإنسان حين تقف مستسلمة بين يدي الله سبحانه فإن هذا لا يعني الجبرية، إن هذا الاستسلام ليس إلا تخلياً عن الإرادة الإنسانية بعد تصحيح اتجاهها وذلك بتكيفها وفق مقتضيات الآداب، أي أنها استسلام اختياري، فإذا قال الصوفي لا أريد إلا ما يريد مشيراً إلى الله سبحانه، فليس معناه أن يلغي إرادته هو. ولكنه ينسق إرادته مع إرادة الله سبحانه... والإرادة التي تصحح نفسها هي مسئولة عن عملها مسئولية خلقية (٩).

وهذا الموقف السلوكي الروحي لا علاقة له بالموقف العقلي الذي يتخذه الجبريون الذين ينكرون نظريا أن يكون للإنسان اختيار أو حول .. إن النقطة الأساسية التي أراد الصوفية أن يوجهوا إليها الأنظار في آرائهم في القدر والاستطاعة هي شد الإنسان إلى الله وإلزامه اللوذ به، وضمان عدم استبداد الإنسان وتمرده بالاعتماد على طاقته وقدرته وحدهما دون أن يرشدهما هدي إلهي (١٠).

خلاصة القول إن الصوفية لم تهدم التكاليف الشرعية ولم تسقط المسئولية عن الإنسان وقد قال «أبو سعيد الخراز» كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل (١١) ويصرح «السري السقطي» بأن المسئولية قائمة وأن شرطها العقل.. فقد قال عندما سئل ما العقل قال «ما قامت به الحجة على مأمور ومنهي» (١٢).

وإذا كان هذا هو موقف الصوفية من التكليف والمسئولية فما هو موقفهم من الحرية وما هو مفهومهم لها؟.

لا شك أن القول بمسئولية الإنسان يسبقه التسليم بحرية الإرادة مسلمة الأخلاق الأساسية فهل قال المتصوفة بالجبر أو أنهم ناصروا حرية الإنسان؟.

ثانيا : الصوفية ومفهوم الحرية.

من البداية ينبغي التأكيد على أهمية المسئولية في التراث الصوفي — وهو ما عرضنا له آنفاً — بل أن الاتجاه الذي أسقط التكليف لم يسقطه من وجهة نظرنا إنكاراً لحرية الإرادة بل لأن الصوفي غير مخاطب بالشرع الظاهر فأساس إسقاط التكليف عندهم امتناع الخطاب لا غياب الإرادة.

وغالبية المتصوفة يرفضون غياب الشريعة لحساب الحقيقة «فالجنيد» شيخ متصوفة بغداد في زمانه يقول مذهبنا هنا مقيد بالكتاب والسنة و«النصري آباد» كما جاء في «الرسالة القشيرية» يقول «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع».

والصوفية كانوا فقهاء أكثر منهم متكلمين «فالحسن البصري» كان من كبار الفقهاء وعاصر من الصحابة عدداً كبيراً وكان زاهد عصره (١٣) وكان الجنيد فقيهاً على مذهب أبي ثور و «الشيخ عبد القادر الجيلي» كان من الحنابلة الكبار (١٤) هذا ومكانة «سفيان الثوري» معروفة فقد دعي «بأمير المؤمنين في الحديث» وكان أفقه الناس. ونذكر داود بن نصير الطائي وقد اعتبر أول الزهاد الرسميين كان تلميذ أبي حنيفة والفارس المجلي في حلقته (١٥) وهؤلاء مجرد أمثلة تؤكد أن الصوفية كانوا فقهاء في الشريعة وموقفهم من حرية الإرادة ينطلق من الفقه ثم يتدرج معهم في مقاماتهم حتى يصبح موقفاً متميزاً بدايته حرية الإرادة وغايته إرادة الحرية.

الصوفية والجبر.

لقد قيل إن أهم سمات الحياة الروحية في الإسلام عقيدة الجبر وهي عقيدة الصوفية جميعاً على اختلاف مشاربهم ومنازعهم (١٦) وقد اتهم «ابن تيمية» و «ابن الجوزي» الصوفية بأنهم جبريون جهميون حيث ينفي الصوفية — مثل الجهمية — القدرة والاستطاعة (١٧) وقد سبق لنا أن حررنا موقف الصوفية من الاستطاعة بما ينفي عنهم الجبر ونحن نعتقد أن الصوفية لا يعرفون الجبر بالمعنى الفلسفي والكلامي ولا ينكرون فاعلية الإنسان وقدرته على التأثير.

نول «أبو بكر محمد الكلاباذي» عن الصوفية
، أجمعوا أن له أفعالاً واكتساباً على الحقيقة هم
ثابون، وعليها معاقبون ولذا جاء الأمر والنهي
ورد الوعد والوعيد، ويقول أيضاً «وأجمعوا أنهم
ں لاكتسابهم مريدون له وليسوا بمجبولين عليه
ستكرهين له، ومعنى قولنا مختارون أن الله تعالى
لـ احتياراً فانتفى الاكراه فيها. قال الحسن بن
رضي الله عنهما «إن الله تعالى لا يطاع بإكراه
مصى بغلبة ولم يهمل العباد من المملكة» وقال
ں عبد الله «إن الله تعالى لم يقو الأبرار بالجبر
براهم باليقين» وقال بعض الكبراء من لم يؤمن
، فقد كفر، ومن أحال المعاصي على الله فقد
(١٩) هذا هو موقف الصوفية من القدرة
طاعة فهم يثبتونها ويرفضون الجبر، أو كما قال
ي «إن الله لم يقو الأبرار بالجبر وإنما قواهم
ـ» وهذا يعني أن وصول الصوفي إلى مقاماته
عن اختيار وإرادة وصبر ومجاهدة ولو تصورنا
بالمعنى الفلسفي للحياة الروحية الإسلامية
ت قيمة التصوف ذاته وأصبح الوصول إلى
ه إجباراً وقد نفى «الكلاباذي» الجبر عن
به من دافع مواقفهم وقال لا يكون الجبر إلا
متمتعين وهو أن يأمر الآمر ويمتنع المأمور
، الآمر عليه ومعنى الاجبار أن يستنكره الفاعل
بيار فعل هو له كاره ولغيره مؤثر فيختار المجبر
ما يكره، ويترك الذي يحبه ولولا إكراهه له
ه إياه لفعل المتروك وترك المفعول، ولم نجد هذه
من اكتسابهم الإيمان والكفر والطاعة والمعصية
ثار المؤمن الايمان واستحسنه وأحبه وأراده وآثره
ضده وكره الكفر واستقبحه ولم يرده وآثر عليه
(٢٠).

ماذا نحاكم الصوفية على أصول الأشاعرة،
ـ بالجبر والتناقض ولا نحتكم إلى أصولهم التي
للانسان استطاعة هي أمام الله منه وإليه، كل
الأمر أن الصوفية أوغلوا في الطاعة دون أن
ينكروا القدرة والاستطاعة، ولأنهم أوغلوا في الطاعة فقد أجمعوا أنهم لا يتنفسون ولا يطرفون ولا يتحركون حركة إلا لقوة يحدثها الله فيهم.

مفهوم الحرية عند الصوفية:

ولأن الصوفية أوغلوا في الطاعة فقد أصبحت حريتهم هي كمال العبودية وهي مرتبة يصلون إليها لا بإرادة التخلي، وإنما بفضل التجلي، ذلك أن الله لا يطاع بإكراه ولا يعصى بغلبة.

ولكن هل معنى ذلك أن الحرية لدى الصوفية ليست وصفاً للإرادة الإنسانية ولكنها مقام يسعون إلى بلوغه؟ إنها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله والعالم والنفس، هذا ما يقوله البعض (٢١) ونحن نرى فيه خلطاً بين بداية الطريق الصوفي وغايته. فالطريق الصوفي يبدأ بالتكليف الذي شرطه العقل وعندهم «لا مقام لعبد تسقط معه آداب الشريعة: من إباحة ما حظر الله أو تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله، أو سقوط فرض من غير عذر ولا علة، والعذر والعلة ما أجمع عليه المسلمون وجاءت به الشريعة» (٢٢) وقد قال «أبو يزيد البسطامي» لو نظرتم إلى رجل أعطى الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة (٢٣).

وقد قلنا إن للصوفية موقفاً متميزاً بدايته حرية الإرادة وغايته إرادة الحرية أو بتعبير أدق تحرر الإرادة، أما أن موقفهم يبدأ من حرية الإرادة فذلك

لأنه يبدأ بالتكليف فقد أجمعوا على أن جميع ما فرض الله في كتابه وأوجبه رسول الله ﷺ فرض واجب وحتم لازم على جميع العقلاء البالغين لا يجوز التخلف عنه ولا التفريط فيه بوجه من الوجوه لأحد من الناس من صدِّيق وولي وعارف وإن بلغ أعلى المراتب وأعلى الدرجات وأشرف المقامات وأرفع المنازل (٢٤) .

فهم هنا يقيمون المسئولية على أهلية التكليف وشرطها البلوغ والعقل إذ البلوغ هو تمام العقل الذي هو مناط القدرة على فهم خطاب التكليف ، ولكن حرية الإرادة عند المتصوفة وإن كانت هي أساس التكليف والمسئولية فهي ليست حرية استم تكترث بالطاعة أو المعصية أو الإيمان والكفر حرية غايتها كمال العبودية حتى تتحرر من الخ طريقها نحو الحق . وخلاصة قولنا في الحرية الصوفية إن القدرة عليها موجودة ولكنها محدودة الاختيار فيها محقق ولكنه ليس بمطلق ، فلا ج جبرية وإنما تنطلق من التكليف وتتعلق با والصوفية أمام التكليف يؤكدون الحرية ، الاختيار . وفي مقام الطاعة لا يبحثون عن ح اختيار وإنما يختارون ما يريد الله ويختاره حيث كما يقول « الجنيد » هو ترك الاختيار (٢٥) .

الهـــوامـــش

(١) د . ابراهيم بيومي مذكور ، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، القاهرة ١٩٦٨ ط ٢ .ص ١٣٨ ، د . أبو العلا عفيفي ، التصوف والثورة في الإسلام جـ١ ، ١٩٦٣ ص ١١١ .

(٢) ابراهيم بيومي مذكور ، المرجع السابق ص ١٣٨ .

(٣) أبو عبد الرحمن السلمي ، طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة القاهرة ١٩٦٩ ط٢ ص ١٥٩

(٤) المرجع السابق ص ١٣ .

(٥) المرجع السابق ص ٥٨ .

(٦) د . محمد كمال جعفر ، من التراث الصوفي سهل بن عبد الله التستري جـ١ القاهرة ١٩٧٤ ص ٤١١ .

(٧) د . أبو اليزيد العجمي « الوجهة الأخلاقية للتصوف في القرن الثالث الهجري » رسالة ماجستير كلية دار العلوم ١٩٧٧ مطبوعة على الاستنسل ص ٢٥٩ .

(٨) د . محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي ، المرجع السابق ص ٢٦٦ .

(٩) د . أبو اليزيد العجمي « الوجهة الأخلاقية للتصوف » المرجع السابق ص ٢٦٢ ص ٢٨٠ .

(١٠) د . محمد كمال جعفر ، التصوف طريق وتجربة ومنهجا ، القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٨٠ .

(١١) أبو عبد الرحمن السلمي ، الصوفية ، المرجع السابق ٢٣١ .

(١٢) المرجع السابق ص ٥٧ .

(١٣) د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفل الإسلام ط ١٩٨٠ جـ ٣ ص ١٢٨ .

(١٤) د . كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين ا والتشيع ط ١٩٦٢ ص ١١ .

(١٥) د . علي سامي النشار : نشأة الفكر ا المرجع السابق ص ٢٤٨ .

(١٦) المرجع السابق ص ٢٢٢ .

(١٧) أحمد محمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الإسلامي - القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٢٢ وهو يعود به لفهم الحرية بالمعنى الصوفي .

(١٨) المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(١٩) الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف د . عبد الحليم محمود ط ١٩٦٠ ص ٤٨ .

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢١) د . أحمد محمد صبحي ، المرجع السا ٢٤٠ .

(٢٢) الكلاباذي : التعرف : المرجع السابق ص ٤٩

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٩ .

(٢٤) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢٥) المرجع السابق ص ١٠١ .



أبحاث

حول

مؤسسات الأئتمان

والأعمال المصرفية في الشرق الأدنى الإسلامي في القرون الوسطى

إبراهام ل . يودوفتش
برنستون ـ الولايات المتحدة

أدى الإئتمان عديداً من الأدوار الهامة في التجارة في القرون الوسطى . فقد قام بتمويل التجارة عن طريق تزويد رأس المال أو السلع بالنسبة لهؤلاء الذين لم تكن لديهم الوسائل المتاحة للقيام بالتجارة سواء بشكل مؤقت أو غير ذلك ، وكان الأمر يتم في صورة قروض ، وقد أدى ذلك إلى إضافة سوق لتصريف فائض رأس المال حتى يتم إستغلاله بأسلوب منتج ومثمر ، وساهم ذلك في توسع التجارة عن طريق ظهور تجار لديهم الوسائل التي تمكنهم من القيام بالأنشطة التجارية في عصر لم يكن فيه تكثير العملة يتم بشكل ملائم دائماً .وبالنسبة للتجارة الدولية أو التجارة التي تتم عبر مسافات بعيدة ، فقد أدى الإئتمان إلى تخفيف حدة مشكلة نقل مبالغ كبيرة من المال عبر طرق محفوفة بالمخاطر ، وبالمشاركة مع أساليب أخرى ، كان أيضاً وسيلة للمشاركة في مخاطر المشاريع التجارية .

لقد كان مدى وحجم العمليات الأجلة في مفهوم الحياة الإقتصادية في القرون الوسطى موضع جدال من ناحية المؤرخين الإقتصاديين في الماضي ، وفي الوقت الحالي فإن من المقبول بصفة عامة أن العمليات الآجلة ومؤسسات الإئتمان قد أدت دوراً رئيسياً في التجارة والحياة الإقتصادية في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى مثلما أدته أيضاً في الشرق الأدنى في القرون الوسطى[1]. وفي أوروبا في العصور الوسطى نستطيع أن نتابع الأهمية المتزايدة لمؤسسات الإئتمان والأعمال المصرفية منذ بدايتها في جنوب أوروبا في القرن الثاني عشر وفي تطويرها لتلك المؤسسات المصرفية التجارية العظيمة في القرن الرابع عشر وإلى القرن السادس عشر ، وكذا الأعمال

المصرفية العامة والخاصة بالإبداع في ما قبل العصور الحديثة ، وحتى أساليب ومؤسسات الإئتمان المتطورة للغاية في العصور الحديثة . وبالرغم من أنها كانت خاضعة لظرف الزمان ، فإن مسيرة التطور في الغرب تتقدم إلى الأمام منذ العصور الوسطى المبكرة حتى العصور الحديثة[٢] .

أما في الشرق الأدنى الإسلامي ، فالنمط مختلف تماماً . أولاً ، وجود وإنتشار إستخدام أنواع بالغة التعقيد من الإئتمان في الحياة الإقتصادية للعالم الإسلامي يعد شيئاً معترفاً به منذ حوالى ثلاثة أو أربعة قرون على الأقل قبل حدوث أي شيء يمكن مقارنته بذلك في أوروبا في القرون الوسطى . وعند منتصف القرن الثامن تقريباً تم بالفعل تطوير عدد من مؤسسات الإئتمان .

وذلك موضوع دارت حوله مناقشات تفصيلية واعية في المراجع القانونية.ونجد إشارة دائمة إلى ذلك في ورق البردي العربي وغير ذلك من الأدب في القرون الأربعة الهجرية الأولى[٣] . . وفي حين أن دور ومهمة الإئتمان في التجارة وغير ذلك من نواحي الحياة الإقتصادية كان مفهوماً ومفصلاً غاية التفصيل في المراجع العربية المبكرة ، فإن الإمكانيات المتضمنة في عدد من ممارسات الإئتمان ـ خاصة تلك المتعلقة بنشاطات الأعمال المصرفية ـ لم يتم إدراكها على حقيقتها أبداً . وقد عملت بشكل ناجح بالنسبة لمعظم فترة العصور الوسطى

في الشرق الأدنى ، ولكن يبدو أنها قد ﻇ متحجرة وظل تطورها متوقفاً . ولقد ﻇ أشكال ومجالات نشاطات الإئتمان الت نجدها في الشرق الأدنى في القرن الثا دون تغيير حتى مجيء القرن الخامس ء والسادس عشر . وبالاختلاف الغرب ، فإنها لم تتطور إلى نوع الإ والمؤسسات المصرفية التي كانت مشتملة بذور التطور الإقتصادي لأوروبا . ولذ يكون لدينا الحق في التساؤل لماذا لم تستط النشاطات الإقتصادية المزدهرة في الشر الأدنى الإسلامي في القرون الوسطى تؤدي إلى ظهور نوع أكثر فعالية وإتقاناً مؤسسات الإئتمان والأعمال المصرفية ، حين أنها كانت لديها ميزة السبق بثلاثة أربعة قرون بالمقارنة مع أوروبا ؟

والإجابة ـ كما أعتقد ـ يجب البحث ع على الأقل جزئياً في المناخ الإجتماعي للحـ الإقتصادية في الشرق الأدنى في القرو الوسطى . وقبل أن نقوم بإقتراح حل جز أو حتى تجريبي لتلك العبارة الموهمـ للتناقض ، فإنني أقترح تقديم الخلفية ع طريق مسح مختصر للمؤسسات الإسلا الرئيسية للإئتمان في القرون الوسطى على مستويين متتابعين ومرتبين زمنياً ـ مستوي يعدان أيضاً منفردين طبقاً للنوع الكيف . وعلى المستوى الأول ، فمنذ بدا الإسلام حتى القرن الحادي عشر ، فإن نستقي كل معلوماتنا تقريباً من مصادر غـ وثائقية ـ وبصفة رئيسية مصادر نظر

قانونية مع إشارات مبعثرة في الصحف ، والأعمال الجغرافية والأدبية المحضة ، وذلك يمكننا من تكوين رأي عام حول وسائل وأساليب الإئتمان خلال القرون الثلاثة والنصف الأولى للإسلام.ويزودنا بأساس لبعض التأمل المثقف بالنسبة للأوجه الكيفية لتطبيقها في التجارة . وعلى المستوى الثاني ، فإن تلك الحقائق « النظرية » تستكمل بواسطة المعلومات المتضمنة في وثائق جنيزا بالقاهرة . ونجد فيها سجلات شاملة للنشاطات التجارية الواقعية التي نشأت بصفة رئيسية منذ القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر ، مع بعض الحقائق للقرون التالية أيضاً ، وتتضمن كذلك معلومات وافرة بالنسبة لجميع أوجه عمليات الإئتمان . ونتيجة لذلك ، فإن تلك الوثائق تزودنا بأساس راسخ لإصدار أحكام دقيقة ـ كيفية وأيضاً كمية ـ بالنسبة لاستخدام وفائدة الإئتمان في التجارة المحلية والدولية ، وتعد ذات قيمة ـ بصفة خاصة ـ في تزويدنا بالتلميحات ونفاذ البصيرة التي نستطيع بمقتضاها تقييم نقاط القوة والضعف للأساليب العديدة المطروحة .

إن أساليب الإئتمان التي تستطيع أن تقوم بكل من تسهيل التجارة وتزويدنا بالإطار لاستخدام الإئتمان كوسيلة للإستثمار في التجارة توجد بالفعل في شكل متطور في بعض الأعمال القانونية الإسلامية المبكرة . فالبيع والشراء على أساس الإئتمان كان ممارسة تجارية منتشرة ومقبولة ، سواء كلا التاجر يقوم بالتجارة برأس ماله الخاص أو برأس المال الذي أودع عنده بواسطة شريك . وفي « كتاب المشاركة » المتضمن في كتاب الأصل للشيباني ، الذي يعد واحداً من مجموعة القوانين الإسلامية الأولى (في أواخر القرن الثامن ، أو أوائل القرن التاسع)، ثمة تأكيدات منتظمة على النصوص التي تخول كلاً من طرفي الشركة حق الشراء والبيع على أساس الإئتمان كما لو كان شيئاً بديهياً[٤] .

ولقد إستمر ورود الإشارات إلى إنتشار إستخدام القروض في الأعمال الأدبية القانونية الإسلامية التالية . وإن العالم القانوني السرخسي في القرن الحادي عشر قد أعلن أن « البيع على أساس الإئتمان يعد سمة مطلقة من سمات التجارة »[٥]، بعد حوالى قرن من ذلك الوقت ذكر الكاشاني عند إشارته إلى التجار « أن من عادتهم البيع نقداً وعن طريق الإئتمان »[٦] .

إن البيع عن طريق ، الإئتمان ، في شكل مدفوعات مؤجلة للبضائع التي تم شراؤها (البيع بالتأخير) أو المدفوعات المقدمة من أجل التسليم في المستقبل (سلم) كانا يعتبران أشكالاً قانونية تماماً للسلوك التجاري[٧]. ولقد إعتبر كثير من الكتاب الإسلاميين القانونيين ، سواء بشكل ضمني أو صريح ، أن المعاملات الخاضعة للإئتمان كانت لا يمكن الإستغناء عنها بالنسبة للتجارة الناجحة والمثمرة .

وفي مناقشة حقوق العميل أو الشريك القائم بالإدارة طبقاً للعقد ، قال العالم القانوني السرخسي :

« إننا نعتبر أن البيع عن طريق الإئتمان يعد بمثابة جزء من ممارسة التجارة وأنه بمثابة أكثر الوسائل إثماراً بالنسبة لتحقيق هدف المستثمر الذي يتمثل في الربح ، وفي معظم الحالات . يكون من الممكن تحقيق الربح فقط عن طريق البيع بالإئتمان وليس بالبيع نقداً »[٨] .

لقد كان المقصود أن يتم تطبيق تلك العبارة على جميع أشكال التجارة ، ولكنها كانت ملائمة بصفة خاصة للتجارة الدولية ، كما قال لنا نفس الكاتب إستكمالاً للنص السابق .

« . . . ويمكن أن تكون التجارة أيضاً عبر مسافات بعيدة ، وإن ذلك النوع الأخير من التجارة لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق البيع بالإئتمان »[٩] .

ولم تكن التجارة الدولية مستحيلة دون إستخدام الإئتمان فحسب ، بل إن المبيعات بالإئتمان كانت أكثر الوسائل نجاحاً في تحقيق الربح ، إن لم تكن دائماً أسرع الوسائل أيضاً . ولقد تم شرح السبب في ذلك بواسطة نفس الكاتب (السرخسي) في مقالة أخرى حين قال :

« إن الشيء يباع بالإئتمان لقاء مبلغ أكبر عما كان يباع به نقداً »[١٠] .

إن تلك العبارة لا توضح فقط السبب في أنه كان ثمة ربح أكبر يمكن الحصول عليه من المعاملات التجارية الخاصة بالإئتمان ، بل إنها توضح أيضاً كيف كان من الممكن للتجار أن يمدوا الائتمان في بعض الأحيان لفترات طويلة من الزمن دون توتر أو شل حركة مواردهم . وفارق السعر بين العمليات التجارية بالإئتمان والنقد يساعد أيضاً في شرح السبب لماذا لم يؤد تحريم الربا ، إلى المدى الذي تمت مراعاته (ومن المرجح أنه مدى كبير) إلى عدم ممارسة أي تقييد خطير أو حتى محدود بالنسبة لسير التجارة . فإنه ، في حين أن الإختلاف في السعر الذي يبيع به الشخص بالإئتمان والسعر الذي يبيع به نقداً لا يعد فائدة على المستوى الرسمي أو القانوني ، فإنه في رأي بعض القانونيين المبكرين يؤدي ، من ناحية وظيفته الإقتصادية ، نفس الدور الذي تقوم به الفائدة عن طريق إضافة عائد للدائن مقابل المخاطرات المتضمنة في العملية التجارية ، ويعوضه عن عدم وجود رأس مال له . وفي هذا الصدد ، يجب أن نلاحظ ، أيضاً ، أنه منذ القرون المبكرة للسيطرة الإسلامية على الشرق الأدنى ، قد وجدت وبأهمية كبيرة صور متعددة لأشكال المشاركة وبخاصة تلك الأنواع المتطورة القابلة للتكييف ، والتي تفي بشكل ملائم ومرن ومشروع من وجهة نظر كل من المستثمر والتاجر بالوظيفة الإقتصادية للقرض الذي تؤخذ عليه الفائدة . وإن أي مناقشة شاملة للإئتمان في الشرق الأدنى في القرون الوسطى يجب أن تتضمن إعتباراً

كبيراً لتلك العقود ، ولكنه في المفهوم الحالي يكفي أن نلمح إليها ونذكرها فقط بقدر ما ترتبط بشكل مباشر مع مؤسسات الإئتمان الصريحة .

ولاتمام الفائدة يجب أن أذكر أيضاً نوعي القروض المتحررة من الفائدة التي تمت مناقشتها في النصوص الإسلامية القانونية المبكرة ـ القرض والعارية ـ أي القروض للإستخدام والقروض للإستهلاك . ولكن جميع الدلائل تشير أن تلك الأنواع من القروض كانت تقريباً غير جديرة بالإعتبار في التجارة الإسلامية في القرون الوسطى(١١) .

والقانون التجاري الإسلامي لا يلخص لنا فقط أساليب المعاملات بالإئتمان ، بل أنه يضع النصوص أيضاً من أجل مثل تلك المعاملات . وأساليب الإئتمان ، مثل الحوالة والسوفتاجا (Suftaja) تعد أمثلة رئيسية لذلك النوع من الإئتمان . ولقد كانت الحوالة هي دفع الدين من خلال تحويل حق المطالبة ، أما السوفتاجا فكانت تعادل خطاب الإعتماد أو الكمبيالة(١٢) . وممارسة كل من هذين الأسلوبين للإئتمان حتى القرن الحادي عشر مسجلة في أوراق البردي العربي من مصر وفي تاريخ القرن التاسع والعاشر : وفي التجارة الخاصة نجد أن السوفتاجا مقابل المبالغ الضخمة مثل ٤٢٠٠٠ دينار تعد مقراً بها في التجارة عبر الصحاري ، ومقابل مبالغ أكبر في العراق تتضمن التحويلات المالية للإيرادات المحلية إلى الحكومة المركزية بواسطة الملتزمين بالضرائب(١٣) . ولقد كانت كل من الحوالة والسوفتاجا تتم دائماً في شكل إلتزام كتابي ، ومن ثم كانتا أول وأهم أشكال أوراق الإئتمان التجاري في الشرق الأدنى في القرون الوسطى . ولقد تم إستكمالها بعدد من مستندات الإئتمان الأخرى مثل الرقعة والصك التي كانت بمثابة تعليمات بالنسبة لدفع ، أو تحويل أو إيداع الأموال لدى أصحاب المصارف والصرافين .

إن تطور الأعمال المصرفية أو شبه المصرفية في القرن العاشر في العراق ـ التي كُتب عنها الكثير ـ كان في الحقيقة مثيراً للإعجاب . ولكنه ليس من الواضح إذا ما كانت تلك البنوك قد قامت بمهمة أبعد من كونها هيئات للدفع وأساليب لتحويل الأموال من موقع جغرافي لآخر ، ومستودعات للحفاظ على مكاسب موظفي الدولة العديدين بطريقة آمنة ، وليس من الواضح كذلك إذا ما كانت تلك الأعمال المصرفية تتضمن أي شيء يضاهي الأعمال المصرفية المتعلقة بالإستثمار . ويمكنني أن أضيف هنا ـ كما سوف نرى ـ أنه ثمة صلاحية مماثلة تنطبق على الأعمال المصرفية الأكثر تدعيماً والمذكورة في وثائق جنيزا .

ومن بين أكثر أساليب الإئتمان أصالة وأهمية ـ إبتداء من العصر الإسلامي المبكر توجد أشكال معينة من الإتحادات التجارية تقوم أساساً على الإئتمان وليس على أساس النقد أو السلع . ويعد هذا على سبيل

المثال ، شكلاً منفرداً من الشركات التجارية المُعممة لتكون أشبه « بشركة إئتمان » وغيرها من الأشكال التي يقوم فيها الإستثمار على أساس الديون أو الشراء على أساس الإئتمان .

ومما يعد ذا أهمية خاصة شركة الإئتمان . وفي المذهب الحنفي ، الذي يعد واحداً من المدارس الرئيسية الأولى للقانون الإسلامي المبكر ، تعد شركة الإئتمان نوعاً متميزاً من التضامن التجاري . وهي تصميم يتكون فيه رأس مال الأطراف ليس من النقد أو السلع ، بل يتكون كلية من الإئتمان . ولقد قابلنا شركات الإئتمان من قبل بشكل متطور تماماً في أواخر القرن الثامن ، وإن وصفها وتفصيلها يزودنا ببعض المعلومات الموثوقة بالنسبة لوظيفتها الإقتصادية . وفي هذا الصدد قال السرخسي :

« بالنسبة لشركة الإئتمان ، فإنها أيضاً تسمى بشركة المعدمين (شركة المفلسين) . وهي تقوم عندما يكون الناس متضامنين بدون أي رأس مال من أجل الشراء بالإئتمان ثم البيع . ويطلق عليها إسم تضامن السمعة الحسنة ، لأن رأس مال الشركاء يتكون من مركزهم وسمعتهم الطيبة ، فإن الإئتمان لا يمنح إلا للشخص ذي السمعة الطيبة »(١٤).

وأهمية هذين الوصفين لشركة الإئتمان . . « شركة المفلسين » و« شركة ذوي المراكز والسمعة الحسنة » تكمن في حقيقة أنها تعكس إثنين من الوظائف الرئيسية للإئتمان في التجارة . فالأول يعكس موقفاً ينشد فيه التجار الذين ليس لديهم موارد كافية خاصة بهم التمويل ، وذلك موقف يستأجر فيه التجار رأس المال ، أما الوصف الثاني فإنه يعكس موقفاً ينشد فيه رأس المال منفذاً للإستثمار المفيد ، وذلك موقف يستأجر فيه رأس المال التاجر .

إن دور الإئتمان باعتباره إستثماراً في التجارة ووسيلة لتمويل التجارة قد تم تفصيله بطريقة متطورة للغاية بواسطة الكاساني في مقالة شنت هجوماً عنيفاً على آراء الشافعي في شركات التضامن . فإنه طبقاً لرأي الشافعي تعتبر الوظيفة والهدف الرئيسي لشركة التضامن هي نماء المال . وذلك يمكن تحقيقه ، ـ طبقاً لرأيه ـ فقط من خلال إستثمار حقيقي مثل النقد ، وليس الجهد أو الإئتمان : ولهذا السبب ، من بين أسباب أخرى ، يرفض الشافعي شرعية كل من شركة الإئتمان وشركة المجهود ، وتعد الأخيرة إتحاداً يتمثل فيه الإستثمار الرئيسي في إختلاق مهارات للأطراف المتضمنة . وقد واجه الكاساني إعتراض الشافعي بالنقاش ، فإن الناس كانوا يشغلون بهذين النوعين من الشركات على مدى قرون دون تعنيف من أي شخص ، ومن المؤكد ، كما قال النبي [صلى الله عليه وسلم] أن أمته لن توافق بالإجماع على خطأ . وفوق ذلك ، فإن عنصر الوكالة يعد فعالاً في تلك الأنواع من الشركة ، ومن ثم فهي تعد شرعية . وقد قال الكاساني ما يلي :

إن قوله (أي الشافعي) أن شركة التضامن كانت تعتبر مسموحاً بها من أجل تسهيل نماء المال،يتضمن وجود بعض رأس المال الأصلي حتى يتم نماؤه . ونحن نقر أن شركة التضامن النقدية كانت في الحقيقة مسموحاً بها من أجل تسهيل نماء المال ، ولكن بالنسبة لشركات التضامن بالجهد وبالإئتمان ، فإنها لم تعتبر مسموح بها من أجل تسهيل نماء المال ، ولكن من أجل عرض خلق رأس المال ذاته . إن الحاجة إلى خلق رأس المال تحوز على الأسبقية على الحاجة إلى إنمائه[١٥] .

ومن ثم فشركات الإئتمان لها ما يبررها على أساس إستخدام المبدأ القانوني ، وبمقتضى الوظيفة الإقتصادية العامة لشركات التضامن التي لخصها الكاساني بأنها « أسلوب لإنماء أو خلق رأس المال »[١٦] .

*
* *

وعندما ننتقل من المجال النظري للمناقشات في الكتابات الإسلامية القانونية التي تتناول نظام الإئتمان في الثلاثة قرون والنصف الإسلامية حتى نصل إلى مجال الممارسة التجارية المقر بها من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر كما تم تصويره في أوراق جنيزا ، فإننا نجد جميع هذه الأساليب وقد تم تحويلها إلى ممارسة عملية ، ولقد كان ذلك ينطبق على شركات الإئتمان التي تحدثنا عنها ، والتي نجد العديد من الأمثلة بالنسبة لها ، وهي تبين كيف كان يتم إستخدامها للربط بين الإئتمان والتجارة وبين الإئتمان والصناعة والإنتاج[١٧] ، كما ينطبق الأمر أيضاً بالنسبة للنواحي الأخرى للإئتمان .

وبالنسبة للآلاف من خطابات الأعمال التجارية ، والعقود والوثائق التجارية المتنوعة من جينزا ، فإننا نجد مقداراً كبيراً يحتوي على إشارة لنوع أو آخر من المعاملات التجارية الخاصة بالإئتمان . وعلى المستوى التجاري الأساسي ، فإن المبيعات ،(البيع بالجملة والبيع بالقطاعي) كانت تقوم في المعتاد على أساس الإئتمان ، أي على أساس الدفع المؤجل لفترة معينة . وتوضح الوثائق أن المشتري قد دفع علاوة على الثمن العادي من أجل تأجيل الدفع . ولقد كان يتم التعبير عن ذلك إما عن طريق منح خصم من الثمن المذكور مقابل دفعه نقداً مباشراً (ولقد كان الخصم يتراوح بين ٢٪ و٤٪) أو عن طريق وضع تسعيرتين : إحداهما للمعاملات التجارية النقدية ، والثانية أعلى قليلاً من أجل المعاملات التجارية بالإئتمان . وبالرغم من أن معظم التجار الذين تم ذكرهم في تلك الوثائق كانوا يهوداً ، فمن الجدير بالذكر أن تلك الممارسة كان مقراً بها على الأقل لدى واحدة من مدارس القانون الإسلامية المبكرة ، ولم تكن تعتبر ربا . . . ولقد تمت البرهنة على إنتشار تلك الممارسة بشكل مؤكد في إجابة مامونيدز ، الفيلسوف والعالم القانوني

اليهودي في القرن الثاني عشر ، الذي قال : «إن تلك هي العادة المألوفة بين الناس في التجارة ، وبدونها تتوقف التجارة توقفاً تاماً»[١٨] .

وبالإضافة إلى إنتشار المبيعات التجارية بالإئتمان ، كان يتم أيضاً تنفيذ الكثير من المعاملات التجارية الثانوية التي تعنى بالإحتياجات المنزلية اليومية على أساس الإئتمان . ولهذا الغرض ، كان يتم إرسال الطلبات الكتابية إلى التجار وأصحاب البقالة وغيرهم من الموردين ، وبعد أن يتم تراكم عدد معين منها كان يتم تجميعها ، وبيانها وإتمام الدفع .

وبالنظر إلى تلك الغزارة في المعاملات التجارية بالإئتمان ، فليس من الغريب أن نجد في القرن الحادي عشر في مصر وشمال أفريقيا نظاماً مفصلاً ومتشعباً للبنوك البدائية والمقايضة بالعملة للتوفيق بين تلك الإحتياجات والظروف .

ويمكننا أن نقوم بتقسيم المؤسسات التي نشأت إستجابة لتلك الحاجات إلى قسمين رئيسيين بغرض التحليل : هما : الصرافون ، والتجار أصحاب المصارف . ولقد كانت مهامها متداخلة .

ولقد كانت العمليات التي يقوم بها الصرافون أقل تعقيداً مما يقوم به التجار أصحاب المصارف ، حيث كانت مهمتهم تعد أكثر تخصصاً نسبياً . إن التداول المستمر في القرون الوسطى في العالم الإسلامي لنوعية واسعة من عملات الذهب والفضة التي كانت قيمتها خاضعة للتقلبات الدائمة قد تطلب أشخاصاً من ذوي المعرفة والخبرة لتسهيل تبادلها ، وإن طلب التجار الدوليين لسك عملات خام من أجل تمويل عملياتهم المندفعة بقوة عبر مسافات بعيدة تطلّب وجود مورد معد للحصول عليها ، وقد كانت تلك مؤكدة. الحقيقة أن العملة لم تكن مجرد وسيلة للتبادل ، بل إنها كانت أيضاً هدفاً للتجارة يتطلب فحصاً وتقييماً . وجميع تلك المهام كانت تتم بواسطة الصرافين . فهم متوافرون في كل مكان ، وفي المراكز التجارية الرئيسية مثل الإسكندرية والفسطاط كان ثمة مناطق وأسواق خاصة يشكلها الصرافون الذين كانوا المحور العصبي للمقايضة المالية وكان حجم العمليات التي يقومون بها يختلف ، وكان هناك صرافون يتعاملون بالمبالغ الصغيرة والأوجه المحدودة فقط، هؤلاء الذين كانوا ذوي مراكز شبه رسمية وكانوا يشرفون على مقايضات تبلغ آلاف الدولارات . أما الأرباح من تلك العمليات فكانت لا تنتج عن المضاربة الماهرة بالعملة التي تقوم على أساس معرفتهم الوثيقة باحتياجات سوق المال فحسب ، ولكن أيضاً ـ ولعل ذلك بصفة رئيسية ـ من عمولة ثابتة تفرض على كل عملية مقايضة يتم القيام بها . وبالرغم من أنه ليس لدينا معلومات كافية من أجل تقدير ثابت ، فإن العمولة كانت حوالى ١ بالنسبة لمبالغ حوالى ١٠٠ دينار، وأكبر ك

للمبالغ الأصغر .

وعمليات الصرف هذه لم تكن مقصورة على الصرافين ، فقد كان جميع التجار تقريباً يشتغلون بها ، وكانت تعد بالنسبة للكثيرين جزءاً كبير من نشاطاتهم ، خاصة هؤلاء الذين كانوا يشتغلون إلى مدى كبير بالتجارة الدولية . وبالإضافة إلى الصرف ، فإن الكثير من التجار المتوسطين والكبار كانوا يشتغلون بنشاطات متنوعة من الأعمال المصرفية البدائية .

وعلى أساس المعلومات المنشورة في جنيزا ، أو التي تمت دراستها حتى الآن ، فليس ثمة ذكر لشخص نجد أن وظيفته كانت تقتصر على الأعمال المصرفية . وأينما كان مدى إمتداد الأعمال المصرفية لأي تاجر منفرد ، فإنها تتم مواجتها بالإضافة إلى التجارة الفعالة المتمثلة في السلع . وهكذا ، فإنه يمكن وصفهم باعتبارهم تجاراً أصحاب مصارف حتى أكثر مما كان الأمر في القرون الوسطى في الغرب ، مع التأكيد على العنصر الأول من تلك المهنة المركبة ، أي ، أن نشاطاتهم المصرفية كانت مرتبطة بشكل وثيق مع أعمالهم التجارية الخاصة .

ومن بين مهامهم المصرفية الرئيسية كان تبادل وتحويل النقود ، ولقد كان الهدف بالطبع هو تسهيل الدفع في كل من التجارة الداخلية والدولية . وأما الأسلوب الذي كان يتم ذلك بمقتضاه فكان يتمثل في توزيع العملات في أكياس مختومة تذكر عليها قيمتها المالية بدقة من الخارج . ولقد كانت الأختام على الأكياس خاضعة لأعمال البورصة الحكومية أو الشبه رسمية ، أو تلك الخاصة بالتجار المنفردين . . ومن المراسلات التجارية . وسجلات دفاتر الحسابات نستطيع أن نستنتج أنه كان ثمة حقيقتان منفصلتان تتم ملاحظتها على خارج الأكياس المختومة : (أ) عدد العملات (ب) وزنها وقيمتها . وعلى سبيل المثال ، يمكننا أن نقرأ عن أكياس تحتوي على ٣٠٨ ، ـ من العملات الذهبية قيمتها ٣٠٠ دينار ، أو ١٢٢ من العملات الذهبية قيمتها ١١٩ و ـ دينار . ولسنا في حاجة لتأكيد أن تلك الأكياس المرزومة [المربوطة] المصنفة قد قامت بتسوية الحسابات بأسلوب أكثر ملاءمة متحاشية ضرورة الوزن ، وفحص وتقييم العملة بالنسبة لكل معاملة تجارية منفردة . ولقد كانت معظم المدفوعات وتحويلات النقود تتم عن طريق التحويل الواقعي لتلك الأكياس . أما عن نقل السجلات فقد كان شيئاً نادراً ، حتى إذا كانت تتضمن حسابات عميلين لنفس التاجر صاحب المصرف ، وإن إستخدام الأساليب الكتابية للإئتمان بالرغم من شيوعها لم تكن له نفس الأهمية مثل تحويل الأكياس المختومة .

وقد كانت الأساليب الكتابية للإئتمان ذات أنواع عديدة ـ بعضها قد تم توقفه بالفعل في الأعمال القانونية النظرية السابقة ، بالرغم من أن ذلك في بعض الأحيان كان في أسلوب معدل ، وكان

البعض الآخر بمثابة إبتداعات . لقد كانت الحوالة ، أو تحويل الدين ، تعمل بنفس الأسلوب الذي تم تلخيصه في كتب الفقه ، وكثيراً ما نجد ذكرها في وثائق جينزا بإعتبارها بديلاً للدفع نقداً . أما السوفتاجا ، أو الكمبيالة التي كانت في الغرب تتطلب دفع نوع من العملة مقابل دفع نوع آخر من العملة في منطقة أخرى،قد تم ذكرها في جنيزا بأنها تتضمن إعادة دفع نفس نوع النقود التي تدفع لصاحب المصرف المصدر . ولقد كان يتم إصدار السوفتاجا وسحبها على أصحاب المصارف المعروفين ، وكان يتم فرض رسوم عالية على إصدارها . ولقد كانت ذات قيمة مثلها مثل النقود ، فقد كان حاملها يمكنه إسترداد قيمتها نقداً في الحال عند وصوله إلى وجهته نظراً لأنه كان ثمة عقوبة يومية لأي تأخير في الدفع . وتظهر المعلومات من سجلات جينزا أنه كثيراً ما كان يتم نشدان السوفتاجا وأحياناً كان يتم تفضيلها على النقد . ولكنها كانت غير ميسورة للحصول عليها ، نظراً لأن التجار أصحاب البنوك كانوا غالباً غير راغبين في إصدارها .

أما أسباب عدم الرغبة تلك فلم تذكر بوضوح ؛ ولكن من الممكن إستنتاجها من هذا الإطار : إذ القابلية المطلقة تقريباً لتحويل السوفتاجا إلى النقد عند تقديمها والعقوبات بالنسبة لأي تأخير في الدفع كانت تعني أن أي تاجر صاحب مصرف يصدرها يجب أن يكون واثقاً تماماً من عميله ، أو شريكه أو زميله - أي ، في الموقع الذي سوف تسترد فيه قيمة السوفتاجا . ولقد كان ثمة قليل من التجار أصحاب المصارف الذين لديهم تلك الثقة التامة . أما أسباب الإفتقار لتلك الثقة فأمر معقد تماماً،ومن الأسباب الهامة في هذا الصدد حقيقة أن النشاطات التجارية والأعمال المصرفية كانت تقوم على أساس شبكة من العلاقات الشخصية الإجتماعية ، وتلك في حد ذاتها ليست أساساً راسخاً يمكن بناء المؤسسات الإقتصادية عليه ، مما يمكنها أن تقوم بالعمل بشكل مستقل عن تلك الشبكة الإجتماعية .

وليس ثمة علامة تدل على أن السوفتاجا كانت قابلة للتحويل أو التفاوض . فإن الشخص الذي كان يستطيع سحب قيمتها كان فقط هو الشخص الذي تم إصدارها له ، وكان ذلك يتم فقط في المكان الذي تم تعيينه .

وبالإضافة إلى الحوالة والسوفتاجا ، فإن هناك نوعية واسعة من أوراق الإئتمان المستعملة والتي تعرف باسم الرقعة . وكانت تستخدم غالباً في التجارة المحلية أو التجارة عبر المسافات القصيرة . وكانت تؤدي عديداً من المهام : فكانت بمثابة طلبات للمدفوعات الثانوية ، مثل طلبات التسليم وأيضاً كانت تعد سندات إذنية - فكانت أحياناً مقابل مبالغ كبيرة . أما قوة تلك السندات الإذنية فتشتق من حقيقة أنه كان يتم إصدارها بواسطة تجار معروفين

ـاً . وكانت لها قوة النقد ، ليس فقط في
ـجارة ، بل يمكن أيضاً إستخدامها حتى
أجل الدفع لجامعي العوائد الحكومية .
ـا ، لم تكن القيمة للرقعة في حد ذاتها ،
كان المركز الشخصي وسمعة المصدر هي
ـي تمنحها قيمتها .

وبالنسبة لشكلها ووظيفتها ، فقد كانت
ـب كثيراً من الشيك الحديث . وجميع
ـيكات أو طلبات الدفع التي نجدها في
ـق جينزا كانت بالنسبة لمبالغ صغيرة
ـبياً ـ من واحد إلى عشرة دينارات ـ بالرغم
أننا أحياناً نقرأ عن مبالغ أكبر ، تبلغ مائة
ـار ، وأما أنها كانت غالباً تتضمن مبالغ
ـميرة فهذا يشير ـ مثلما يشير غيره من
ـوامل ـ إلى أن مهمة تلك الناحية من
ـعمال المصرفية كانت تتمثل بشكل رئيسي
ـدفع الديون الصغيرة ، وكان ذلك يتماثل
حد كبير مع مهمة مراجعة الحسابات في
ـعصر الحديث . إن تلك الرقعة المماثلة
ـشيك كان يتم إستخدامها من أجل تسديد
ـبد من الفواتير الصغيرة أو المتوسطة التي
ـد يستهدف لها التاجر بأسلوب لا يمكن
ـاديه في إطار نشاطاته المتنوعة ، بمقتضى
ـسود الممارسة المنتشرة للحصول على
ـشتريات عن طريق الإئتمان .

ذلك الإنطباع يمكن أن يتم إثباته بقوة
ـن طريق فحص ناحية الإيداع للأعمال
ـمصرفية التجارية . وفي حين أنه كان من
ـألوف للتجار وغيرهم أن يحتفظوا على
ـأقل بنسبة من نقودهم مودعة لدى
أصحاب المصارف ـ التجار ، وفي حين أن التجار أصحاب المصارف ذاتهم كانوا يحتفظون بودائع مختلفة في أحجامها لدى تجار أصحاب مصارف آخرين ، فليس ثمة دليل على الإطلاق أنه كان يتم دفع أي فائدة ، أو إعطاء أي نوع من المكافآت للمودعين . وكما أوضح جويتين ، فإن مهمة التجار أصحاب المصارف كانت مهمة غرفة المقاصة في البنوك للمدفوعات . وفي الحقيقة أن تلك الخدمة ذاتها لعلها كانت تشكل المكافأة بالنسبة للودائع ، نظراً لأنه أيضاً ليس لدينا أي دليل على أن التجار أصحاب المصارف كانوا يفرضون أي رسوم بالنسبة لتلك الخدمة الخاصة بالصرف ، وذلك نشاط ، كما تبدى لنا أوراق جينزا ـ كان يتطلب إستثمار الوقت والحفاظ على دفاتر حسابات واعية .

إن الفوائد التي تتجمع لدى التاجر صاحب المصرف من تلك الإيداعات كانت ذات أنواع عديدة : توفر عديداً من أنواع العملة التي كانت ذات فائدة عظيمة في نشاطات تحويل العملة ، فقد كان يستطيع إستخدام الأموال التي في حوزته لإصدار السوفتاجا التي كان يحصل مقابلها على رسوم كبيرة ، وكان يستطيع إستخدامها لمنح القروض التي كان يتم مقابلها تحصيل فائدة مقنعة ، وكان يستطيع إستخدامها للإستثمارات الخاصة به في شركات التضامن ، أو لتغطية نفقاته الحالية حتى يتم تحصيل العائد من إستثماراته الأخرى ـ التي

كانت دائماً تتضمن تخلفاً في الوقت .

*
* *

لقد كان التقييم السابق أشبه بملخص ضروري وكان إنتقائياً لتلك الأوجه من الإئتمان والأعمال المصرفية التي تمدنا بأفضل صورة واعية لسمة ودور الأعمال المصرفية في الشرق الأدنى الإسلامي حتى القرن الثالث عشر ، بل حتى بعد ذلك .

إن النقطة الأولى التي يجب أن نؤكدها هي أنه لم يكن ثمة تخصص.لقد سارت الأعمال المصرفية جنباً إلى جنب مع العمليات التجارية المنظمة ، وكانت تعد ثانوية بالنسبة لجهود التاجر في الأوجه التقليدية للتجارة مثل الشراء ، والبيع ، والتصدير ، والإستيراد ، إلخ. وفي الحقيقة ، فإني أعتقد أن لدينا مسوغاً في تأكيد أن الأعمال المصرفية للتاجر كانت إمتداداً لعملياته التجارية وكانت مجرد خدمة ومهارة أبعد ، من بين مهارات أخرى ، كان من المتوقع أن يمتلكها أي تاجر يقوم بمشروع . وفي عبارة أخرى ، فإن معظم التجار إلى حد ما كانوا يؤدون مهمة تماثل في الواقع مع مهمة أصحاب المصارف ، وكل وجه من أعمالهم الخاصة بالإئتمان وأعمالهم المصرفية ـ مثل صرف النقود ، وإصدار الكمبيالات ، وقبول الودائع ، والعمل كغرف مقاصة من أجل دفع كل من المبالغ الكبيرة والصغيرة ـ من الممكن ربطه بشكل مباشر أو غير مباشر بسعيهم التجاري .

ويجب أيضاً أن نضع في أذهاننا أنه بالرغم من أنه كان ثمة مجموعة متنوعة من أساليب الإئتمان كانت تعد معروفة وتتم ممارستها في العالم الإسلامي منذ العصر المبكر للقرون الوسطى ـ أساليب تتشابه مع تلك التي بدأت في الظهور بأوروبا فقط في القرن الثالث عشر ـ فإن توسعها في الحياة الإقتصادية كان مقصوراً بصفة رئيسية على صرف النقود وغيره من العمليات المماثلة ، من أجل تسهيل دفع الديون ، وإلى مدى أقل ، على تداول أساليب الإئتمان الكتابية القابلة للتحويل . ونعود الآن للسؤال الذي طرحناه في البداية .

لماذا لم يستطع العالم الإسلامي في القرون الوسطى أن يؤدي إلى ظهور مؤسسات إئتمان مستقلة ومستقرة ومنظمة في حين كان لديه ذلك السبق الزمني البارز ؟

من أجل إجابة ذلك السؤال بشكل قاطع سوف يتحتم علينا دراسة الكثير من المشاكل مثل تأثير مفهوم الإيداع من وجهة النظر الخاصة بالشرق الأدنى . وفي القانون (الفقه) الإسلامي ، لا يتضمن عقد الإيداع دفع أي رسوم أو أي نوع من التعويض سواء للمودع أو للمودع لديه . فإن مهمته في القانون الإسلامي ، مثله مثل العرف القانوني المبكر في الشرق الأدنى ، كانت تقتصر على ما يتضمنه إسمه ، فإن إيداع الأموال أو السلع والحفاظ عليها كان يخدم مصلحة ممتلكها . أما إستغلال المودع لديه للملكية المودعة فكان محدداً بصرامة .

ولعله بسبب ذلك النص القانوني كان عقد الإيداع يقوم بمهامه المختلفة في العالم الإسلامي بالمقارنة مع الغرب في العصور الوسط. ولكن الغرب ، كان المودع لديه لا يحتفظ بالسلع فحسب ، بل إنه أيضاً كان لديه الحق في إستخدامها في عديد من الأغراض التجارية . وبالنظر لتلك الميزة ، كانت الوديعة تعاد إلى مالكها مع علاوة ، وتطورت الودائع إلى نوع من الأعمال المصرفية البدائية . وبالرغم من أن القيود على إستغلال الودائع في قانون الشرق الأدنى - لعلها لم تراع دائماً - ، فإن من المحتمل كثيراً أن ذلك المفهوم المعيّن للودائع كان له تأثير كابح شديد على تطور أي نوع من بنوك الإيداع في العالم الإسلامي وساهم في الحفاظ على الإئتمان والأعمال المصرفية في حدود ضيقة .

ولكنني أعتقد أن أياً من مفهوم الشرق الأدنى للودائع ، أو أي عوامل مماثلة لا تقدم لنا تفسيراً شاملاً كافياً لجمود الأعمال المصرفية ومؤسسات الإئتمان في العصور الوسطى الإسلامية . وأعتقد أنه يجب أن ننشد ذلك،ويمكننا أن نجده في الإطار الإجتماعي للحياة الإقتصادية في الشرق الأدنى في العصور الوسطى . فدراسة مؤسسات الإئتمان والأعمال المصرفية من وجهة النظر تلك - ولعلنا قد نجازف بتضمين كثير،غير ذلك،من المؤسسات التجارية - تبين لنا الأهمية المغالى فيها للمركز وللعلاقات الشخصية كعناصر لقيامها بالعمل الفعال . وإن أكثر أنواع شركات الإئتمان شيوعاً التي ذكرناها من قبل هي شركة الوجود - أي شركة هؤلاء«ذوي المراكز والسمعة الحسنة » - وذلك يتضمن أن منح الإئتمان كان يفترض مسبقاً وجود مركز إجتماعي مميز أو علاقة واتجاه مفهوم بين الأطراف في تلك المعاملة التجارية . وإن موضوع المركز والعلاقة الإجتماعية هذا لا يزال يُذكر في الخفائق(في جينزا)المتعلقة بالإئتمان والأعمال المصرفية . مثلاً ، فعند الرغبة في إستخدام السوفتاجا (أي الكمبيالات) ، وقبول السندات الإذنية بدلاً من الدفع نقداً ، وفرط السحب الذي كثيراً ما كان يسمح به التجار أصحاب البنوك لعملائهم الممتازين ، كانت جميعها تقوم على أساس مركز الأطراف المعنية ، والشبكة الفعالة للعلاقات الإجتماعية - الشخصية المعممة بطريقة غير رسمية . ومن النادر - إذا حدث - أن نجد إئتماناً فعلياً موثقاً ونشاطات مصرفية تجارية خارج هذا الإطار . ومن ثم نجد أمامنا إستنتاجاً متناقضاً ظاهرياً يفرض نفسه :

إن تلك العوامل - أي المركز والعلاقات الشخصية - الإجتماعية - التي أمّنت السير السلس الناجح للإئتمان والنشاطات المصرفية التجارية في دول البحر الأبيض المتوسط الإسلامية خلال معظم عصر القرون الوسطى ، كانت هي نفس العناصر التي حدت من نموها وتوسعها وتطورها إلى تنظيمات مستقلة ومستقرة . ونظراً لبطء وعدم

التنبؤ بالنسبة للإتصالات بين المواقع البعيدة جغرافياً . ونظراً لوجود القيود البدنية والسيكلوجية بالنسبة لعلاقات الفرد الإجتماعية ، فإن مجال النشاطات الإقتصادية كان مقيداً بالضرورة في حدود دوائر وثيقة وصغيرة عديدة . وإن إمكان إدماجها في بنيان أكبر وأكثر تماسكاً كان معوقاً بسبب الأساس الإجتماعي الضيق نسبياً الذي كانت تسير الحياة الإقتصادية على أساسه .

الهوامش

(١) بالنسبة لأوروبا في القرون الوسطى ، قارن م . م . بوستان ، الإئتمان في تجارة القرون الوسطى ، مراجعة التاريخ الإقتصادي ، الجزء ١ (١٩٢٧ ـ ٢٨) ص ٢٣٤ ـ ٢٦١ ، حيث برهن بوستان بشكل مقنع أنه ، من ناحية التجارة ، لم تكن العصور الوسطى في أوروبا بمثابة « عصر ما قبل الإئتمان » .

وليس ثمة دراسة يمكن مقارنتها بالنسبة للتركيز على العالم الإسلامي في القرون الوسطى ، ومع ذلك ، بالنسبة للحصول على حقائق لتأييد ذلك المضمون ، قارن س . د . جوتين ، مجتمع البحر الأبيض المتوسط ، والمجتمعات ، اليهودية في العالم العربي طبقاً لتصويرها في الوثائق في جينيزا القاهرة ، الجزء/ ١ ، والأسس الإقتصادية ، كاليفورنيا ، ١٩٦٧ ، ص ٢٢٩ ـ ٢٦٢ ، وأ . ل . أوردوفيتش ، المشاركة والربح في العصور الوسطى في الإسلام ، برنيستون ، ١٩٧٠ ، ص ٧٧ ـ ٨٦ ، وس . لبيب ، «Geld und kredit, Studied sur wirtschafts geschichte Aegyptens الجزء ٢ (١٩٥٩) ص ٢٢٥ ، ٢٤٦ و im Mittelalter, JESHO وبالنسبة للفترة التالية لذلك ، قارن رونالد س . جينينجز ، « القروض والإئتمان في أوائل القرن ١٧ بالسجلات القضائية العثمانية » ، JESHO ، الجزء ١٦ (١٩٧٣) ، ص ١٦٨ ـ ٢١٦ .

(٢) بالنسبة لتاريخ الإئتمان ومؤسسات الأعمال المصرفية في أوروبا ، قارن بين المراجع في نهاية المقالة الرائعة من تأليف الفقيد ريموند دي روفر ، « تفسيرات جديدة لتاريخ الأعمال المصرفية » ، صحيفة تاريخ العالم ، الجزء ٢ ، (١٩٥٤) ص ٣٨ ـ ٧٦ .

(٣) بقدر معرفتي ، لم يقم أي شخص حتى الآن بعملية تجميع وتحليل منظم للإشارات والأشكال العديدة للإئتمان المبعثرة في كتب التاريخ وغير ذلك من المصادر التاريخية التي تبتدىء من القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى للعصر الإسلامي ، والنموذج الوحيد للمعالجة الجزئية من ذلك النوع ، والذي يحتاج إلى مراجعة ، هو و . ج . فيشل ، اليهود في الحياة الإقتصادية والسياسية في العصور الوسطى في الإسلام ، لندن ، ١٩٣٧ ، حين جمع فيشل كثيراً من المعلومات عن « أصحاب المصارف » اليهود ـ Jahabidha ـ في بغداد خلال العقود المبكرة للقرن العاشر ، قارن ص ١ ـ ٤٤ .

(٤) على سبيل المثال ، في الصيغة المقترحة للعقود المكتوبة للأشكال العديدة للمشاركة ، فإننا كثيراً ما نواجه عبارة : « ويبيع بالنقد والناصية » (أي الشريك) يمكنه الشراء

والبيع نقداً أو عن طريق الإئتمان . الشيباني ، كتاب الأصل ، كتـاب الشركة ، دار الكتب المصرية ، فقه حنفي ٣٤ ، صفحة ٥٧ ب ، و٦١ ب .

٥) السرخسي ، المبسوط ، ٣٠ جزء ، القاهرة ١٣٢ - ١٣٣١ ، الجـزء ٢٢ ، ص ٣٨ : البيع بالناصية تجارة مطلقة » .

٦) الكاشاني ،بائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، ٧ أجـزاء ، القاهرة ، ١٣٢٨ ، الجزء ٦ ، ص ٦٨ : « ومـن عادتهـم البيع نقـداً وناصية » .

٧) قارن ج . شاخـت ، مقدمـة في القانـون الإسلامي ، أكسفورد ، ١٩٦٤ ، ص ١٥٣ وما يليها

٨) السرخسي المبسوط ، الجزء ٢٢ ، ص ٣٨

٩) نفس المصدر ص ٣٨

١٠) لنفس العمـل ، الجـزء ٢٢ ، ص ٤٥ : « فالشيء يشتري بالناصية بأكثر مما يشتري به بالنقد » .

١١) قارن شاخـت ، مقدمـة في القانـون الإسلامي ، ص ١٥٧ .

١٢) نفس العمل ، ص ١٤٨ - ١٤٩

(١٣) قارن أ . ميز ، نهضـة الإسـلام ، الترجمـة الإنجليزية بواسطـة س . خودا باكشـا ، ود . س . مارجـوليوث ، باتنـا ، ١٩٣٧ ، ص ٤٧٦ ، (باقتباس إبن حوقل) و و . ج فيشـل ، اليهـود في الحياة الإقتصـادية والسياسية في القـرون الوسطـى في الإسلام ، ص ١٩ .

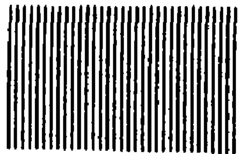
(١٤) السرخسي ، المبسـوط ، الجـزء ٢ ، ص ١٥٢ . والتعبير الذي يطلق على تضامن ذوي السمعـة الطيبـة ، هو شركة « الوجود » . .

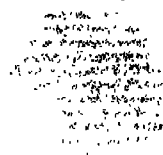
(١٥) الكاشاني : بدائع ، الجزء ٦ ، ص ٥٨ .

(١٦) « طريق إستنماء المال أو تحصيله »

(١٧) أ. أدوفيتش ، « النظرية والممارسة في القانون الإسلامـي : بعض الأدلـة من جينـزا » ، الدراسـات الإسـلامية ، ٣٢ ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤

(١٨) مامـونيدز ، الاجابـة ، طبعـة ج . بلاو ، ٣ أجزاء ، القدس ، ١٩٥٧ - ٥٩ ، الجزء ١ ، ص ٨٨ - ٨٩ . إن كثيراً من المعلومات التي تقوم على أساسها تلك المناقشة توجد في س . د . جوتين ، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، الجزءأ ، ص ٢٢٩ - ٢٥٠ .





حوار

الحضارة على طريق النمو

(بين الدعوة إلى العزلة.. والدعوة إلى التواصل)

د. أحمد كمال أبو المجد

المستشار بمكتب سمو ولي العهد ــ الكويت

قرأت ما كتبه الأخ الفاضل الدكتور عبدالحليم عويس في كلمة التحرير بالعدد ٣٢ من «المسلم المعاصر» تحت عنوان «الحضارة قبل أن تولد»... ومع حرصي الشديد على ألا نشغل قراءنا هذه الأيام بمساجلات فكرية تبعد بهم عن مشاكلهم الحقيقية أو تصرفهم عن مواجهة مسئولياتهم تجاه تلك المشاكل، فإن بعض ما جاء في تلك «الكلمة» جدير ــ فيما أرى ــ بتعقيب يطرح على القراء وجهة نظر مخالفة، في قضية تتصل بالتوجهات الأساسية للعمل الإسلامي المعاصر..

وجوهر كلمة الدكتور عويس أنه لا بد قبل البحث في شروط النهضة الحضارية، والقوانين التي توجه تلك الحركة.. من البحث في «شروط البيئة أو المكان المكيف تكييفاً خاصاً يمكنه من أن يعطي تلك القوانين والشروط فرصتها للفاعلية والإيجاب..».

ولا بد أن أعترف في مستهل تعقيبي على هذا الأمر أنني أرى خطراً كبيراً في الاتجاه إلى أسلوب الاستعارات اللفظية الغامضة في تناول قضايا وثيقة الاتصال بسلوك الناس أفراداً وجماعات وبسعيهم إلى تحقيق أهداف معينة وحماية مصالح محددة.. ذلك أن هذا الأسلوب ــ يحول في تقديري دون التزام الضبط والتحديد في وصف الظواهر وتشخيصها، وفي اقتراح الحلول وتفصيلها..

إن الحديث عن «جنين» الحضارة، و«الرحم الشرعي» الذي تولد فيه، «والنطفة» التي توضع في ذلك الرحم الشرعي.. كل ذلك لا يمكنه إلا أن يولد رؤية غامضة وتقريبية لكل عناصر الموضوع. واعترف مرة ثانية أنني لم أفهم جيداً حدود المعاني التي تحملها هذه المصطلحات.. وبشيء غير قليل من الصعوبة استطعت أن أستخلص المقولة الرئيسية التي يدافع عنها الكاتب، وهي أنه «إذا طرأ الخلل أو القصور أو المرض على بذرة الحضارة في مراحل تكوينها الأولى (داخل الرحم الشرعي!!) فإن الحضارة تولد وفي بنائها القصور والانحراف. وقد يكون العلاج شبه متعذر..»

لذلك فإن «نقاء (رحم الحضارة) وعدم اختلاط العناصر فيه بين أصيلة ووافدة إذا هو الشرط الجوهري لضمان نمو حضارات ذات خصائص مستقلة ولضمان اضطرادها وانبعاثها المتجدد في التاريخ».

أما وسيلة تحقيق هذا النقاء، وضمان سلامة عملية التكوين الأولى للحضارة فإن الكاتب يراها متمثلة في انغلاق الحضارة على نفسها وانعزالها عن العالم من حولها.. وعبارته ـــ في هذا على الأقل ـــ واضحة لا تحتمل التأويل فهو يقول: «لا حل إلا بالاعتكاف أو الاعتزال والمراقبة أو بناء جدار خاص يحمي الجرثومة الغضة من الانسحاق العاجل أو نقل أمراض البيئة، أو حمل خصائصها، أو فقدان النمو الذاتي المستقل».

ومع التقدير الكامل للبواعث النبيلة لهذا الكلام كله فإنني أتحفظ عليه كله.. بشقيه..

١ ـــ فالإسلام ليس هكذا منفصلا عن سياق التاريخ، ولا هو خارج عن اطار التجربة الانسانية الطويلة هذا الخروج الكلي المطلق.

٢ ـــ والعزلة والاعتكاف والمراقبة.. لم تعد أموراً ممكنة، ولم تعد أموراً صالحة حتى ننصح بها وندعو إليها...

ذلك أن الرؤية التي يعرضها الكاتب تصدر عن تصور خاص للإسلام مؤداه أنه بناء عقدي وفكري وسلوكي مختلف اختلافاً شاملاً كاملاً عن كل ما عداه وأن تطعيمه في أي جزء من أجزائه بمكون من مكونات حضارة أخرى لا بد أن يصيبه بالفساد والتشوه.. وذلك في المراحل الأولى لنموه على الأقل.. وهذا التصور رائج منتشر لدى كثير من الكتاب والمفكرين، وهو مسئول ـــ فيما أرى ـــ عن أزمة كثير من الحركات الإسلامية في محاولتها تصور العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.. ومسئول كذلك عن أزمة المسلم المعاصر ووقفته مشدوداً مشدوهاً حائراً وسط ما يحيط به من متغيرات.

وينسى أصحاب هذا التصور أن الإسلام نداء من رب الناس إلى الناس، كل الناس، ليستقيموا على قيم معلومة غير خافية.. تنبع من توحيد الله وإفراده سبحانه بالعبادة والطاعة.. ومن تصور واضح لمهمة «الإنسان» على هذه الأرض يجعله خليفة فيها مسئولاً عن إقامة العدل والحق وتبادل المرحمة.. وهي مهمة واضحة لا حاجة معها إلى أبحاث غامضة في رحم الحضارة، ونطفتها، وجنينها.. بهذا نزلت كلمات الله على امتداد التاريخ.. وبهذا جاء إبراهيم وموسى وعيسى والنبيون ومحمد ﷺ..

ينسى أصحاب هذا التصور الحقائق الكبرى التي تجعل المسلم ـــ بإسلامه ـــ جزءاً أساسياً من أجزاء الوجود الإنساني الممتد على امتداد العصور:

وحدة الخالق سبحانه «**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط**».

ووحدة الإنسان. «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» «كلكم لآدم وآدم من تراب» «الخلق كلهم عيال الله».

ووحدة الرسالة.. «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى..» «أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه».

إن أصحاب هذا النظر يوشكون أن يقولوا في الإسلام، قولنا في الحق سبحانه:

« كل ما خطر ببالك فالله خلافه ».. وهم بهذا القول يقيمون حاجزاً من الغربة بين الناس وبين الإسلام بهالة من الغموض والإبهام.. يعجز معها الناس عن أن يجدوا أنفسهم في هذا الدين.. وهو أمر — فيما نرى — خاطىء أشد الخطأ، ضار بالمسلمين أفدح الضرر.. إن سيرة النبي ﷺ تسعفنا تماماً في هذا المقام.. فقد دعا قومه والدنيا كلها إلى إمور محددة في ميدان العقيدة، وأخلاق الفكر، والأخلاق السلوك وتنظيم المجتمع.. وعلمهم — في غير تعقيد — أن من أشرك بالله فقد حبط عمله وأن «البر حسن الخلق»، وأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض..

كما علمهم بعد ذلك أن « الحكمة ضالة المؤمن »

وأن « من سلك سبيلاً يلتمس فيه علماً سهل الله به سبيلاً إلى الجنة ».

فأين هذه الصورة المشرقة الواضحة من التصور الذي يجعل الإسلام نقيضاً لكل ما تعارفه الناس..

ويجعل المسلمين صنفاً غريباً من البشر.. كما يجعل تاريخهم نتوءا ناشزاً في مسار الأمم والشعوب من عباد الله.

هذا عن القضية الأولى.

أما عن القضية الثانية.. قضية الدعوة إلى الاعتكاف الحضاري فإننا نقول — بكل الصراحة والإلحاح — أن الانكفاء الحضاري وما يصحبه بالضرورة من انكماش أفق الرؤية وساحة الاهتمام لا يصلح أسلوباً عاماً للعمل الحضاري.. وهو في الأعم الأغلب مقدمة تاريخية لعصور الضعف والقابلية للاستعمار.. بينما الانفتاح على العالم والاتصال بالثقافات هو الذي يزود الحضارة بفرصتها التاريخية للنمو والامتداد ومباشرة التأثير على مسار التاريخ.

إن الدعوة إلى « الاعتكاف الحضاري » بحجة الإعداد لمولد الحضارة المتميزة التي لا تخالطها أوشاب الحضارات التي ثبت إفلاسها لا يمكن أن تقبل بهذه البساطة الغريبة.. انها — فيما نرى — ثمرة تنظير رومانسي يحمل في ثناياه مخاطر محسوبة.. ان هذا الاعتكاف يعزل أصحابه ويضعهم خارج دائرة الحركة والصراع والتأثير وهي وحدها الدائرة التي تحتاج إلى جهد المسلمين وإلى معالم حضارتهم..

وليس غائباً عنا أن تلك الدعوة تصدر عن رغبة نبيلة في المحافظة على « روح الحضارة الإسلامية » حتى يكون تأثير المسلمين في العالم من حولهم « تأثيراً إسلامياً » حقيقياً.. **ولكن ليذكر أصحاب هذه الدعوة أن روح الحضارة لا تحتاج إلى أن تولد من جديد مع مطلع كل جيل..**

لقد تحددت معالم الحضارة الإسلامية حين ولدت أول ولادة سوية في إطار نقي صالح لنمو بذرتها وحمايتها من الشوائب.. وتحددت معالم الإسلام واكتملت بتمام الوحي وكمال الدين وختام النبوات.. وسوف يبقى « الإنسان المسلم » وحده إلى يوم القيامة.. مسلحاً بعقيدته ومعرفته ومعالم دينه.. مزوداً برؤيته المتميزة التي تقوم على عدد من القيم المحركة للحياة والمحافظة لرشدها واستقامتها على الحق والخير والعدل والرحمة والجمال.

ومن الأنصاف والارتفاع فوق مزالق الجدل أن نقدر المخاوف والهواجس التي تشغل الداعين إلى « الاعتكاف الحضاري » ذلك أنهم يحسون بما يجري حولنا — نحن المسلمين — وحول الدنيا كلها من تطور متسارع الخطى في العلاقات الاجتماعية زادته سرعة حلقات الثورات الصناعية المتعاقبة. وهم يخشون لذلك أن « تتميع » خصائص الحضارة الإسلامية في عقول المسلمين ونفوسهم.. وأن يصيب ذلك التميع « جوهر التصور الإسلامي » و « المعرفة الإسلامية »، والسلوك الإسلامي. وأن تتسلل إلى كل ذلك أوشاب وعناصر غريبة مستمدة من تصورات حضارية مناقضة للتصور الإسلامي.. وهذا الخطر قائم لا نحب أن نجادل فيه.. ولكننا نؤمن أن مواجهة هذه الخشية ينبغي أن تتمثل في شيء آخر غير « الاعتكاف الحضاري » هو ما نسميه « التنوير الإسلامي ».. وهو تنوير يقوم على إعادة ترتيب الأولويات في مناهج الدعوة والتربية والتعليم بحيث تتميز الأصول من الفروع، وتوجه العناية إلى « كليات » العقيدة الإسلامية والرؤية الإسلامية للإنسان وغايات وجوده ونوع علاقته بالآخرين، وإلى المقاصد والمصالح التي يدور عليها التشريع الإسلامي، بدلاً من التوجه إلى الفروع والجزئيات التي لا تزال تشغل — مع الأسف الشديد — أجيالاً من العلماء والعامة والشباب..

ونضيف إلى هذا كله أننا لا نتحمس كثيراً لما يصر عليه كثير من الدعاة والمتحدثين باسم الإسلام من إجراء قياسات يلتزمون بها على مراحل الدعوة في عهد النبوة.. كأنما على كل جماعة مسلمة أن تمر من جديد بما يشبه بداية الوحي ثم تمر بالعهد المكي، متنقلة إلى العهد المدني.. ومحاصرة — خلال ذلك — في شعب « كشعب أبي طالب ».. إن ذلك يبدأ مجازاً وتشبيهاً أول الأمر، ثم ينتهي عند بعض الشباب إلى تصور ثابت يرتبون عليه أخطر الآثار.. وينسى هؤلاء في غمار هذه القياسات اللفظية السهلة أن البلاغ قد تم، وأن الحجة على الناس قد قامت، وأنه « لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا ».

إن نداءنا للشباب المسلم المعاصر لا ينبغي أن يكون دعوة للعزلة والاعتكاف وإنما ينبغي أن نصيح فيهم قائلين: تعالوا نتحرك معا.. ذلك أن « البيات الحضاري » الطويل الذي عاش فيه المسلمون قد غيّبهم عن الواقع بمشكلاته وهمومه.. كما خلّفهم عن متابعة القفزات الواسعة التي حققها غيرهم في تحصيل العلم بالكون والقدرة على التعامل مع نواميسه.. وهم في خروجهم من كهوف هذا البيات يكاد يعشّيهم الضوء وتعجزهم الدهشة وتصدهم الحيرة عن الحركة.. فتشاغلوا بجدل عقيم « وحوارات » قد تصلح لمرحلة « البيات » ولكنها لا تصلح — بالقطع — لمرحلة « الإقلاع الحضاري »، فضلاً عن أن تناسب تبعات « الشهادة على الناس بالحق ».

إن قوى هائلة تشد ذراعي المسلم المعاصر ليعود من جديد إلى « البيات » وقوى أخرى تشده إلى حيث ساحة الحركة والصراع.. ولقد طالت وقفة المسلمين على هذا الحال، لأن الحرب بين قوى الجذب المختلفة حرب سجال.. فاستحالت الحركة على كثير من المسلمين إلا حركة الدوران حول النفس والنظر الذي لا يجاوز ما تحت الأقدام..

لهذا نقول للشباب.. كفانا حرثاً في البحر.. وصراعاً مع طواحين الهواء.. وكفانا هرباً من ساحة المواجهة بالانغماس في الماضي وحده.. والأشتغال « بلعن » الآخرين..

إن الخروج إلى ساحة الحياة، وخوض معاركها مع سائر الناس.. هو الطريق الصعب من طرق العمل للإسلام، وهو طريق لا يخلو من الأخطار.. ولكنه — فيما أرى — قد صار الخيار الوحيد الممكن.. وهو فوق ذلك الطريق السوي الصحيح.

٥ ــ حق الفرد في محاكمة عادلة :

أ ــ البراءة هي الأصل : « كل أمتي معافى الا المجاهرين » « ٢٦ » وهو مستصحب ومستمر حتى مع اتهام الشخص مالم تثبت ادانته أمام محكمة عادلة ادانه نهائية .

ب ــ لا تجريم الا بنص شرعي : « **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** » « ٢٧ » ولا يعذر مسلم بالجهل بما هو معلوم من الدين بالضرورة ولكن ينظر الى جهله ــ متى ثبت ــ على انه شبهة تدرأ بها الحدود فحسب : « **ولا جناح عليكم فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم** » « ٢٨ »

ج ــ لا يحكم بتجريم شخص ، ولا يعاقب على جرم الا بعد ثبوت ارتكابه له بادلة لا تقبل المراجعة ، امام محكمة ذات طبيعة قضائية كاملة : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » « ٢٩ » « وان الظن لا يغني من الحق شيئا » « ٣٠ »

د ــ لا يجوز ــ بحال ــ تجاوز العقوبة ، التي قدرتها الشريعة للجريمة : « تلك حدود الله فلا تعتدوها » « ٣١ » ومن مبادىء الشريعة « مراعاة » الظروف والملابسات التي ارتكبت فيها الجريمة درءاً للحدود :أدرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان كان له مخرج فخلوا سبيله » « ٣٢ »

هـ ــ لا يؤخذ انسان بجريرة غيره : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » « ٣٣ » . وكل انسان مستقل بمسئوليته عن أفعاله : « كل امرىء بما كسب رهين » « ٣٤ » ولا يجوز بحال ــ أن تمتد المسألة الى ذويه من أهل وأقارب ، أو أتباع وأصدقاء : « معاذ الله أن نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذاً لضالون » « ٣٥ »

٦ ــ حق الحماية من تعسف السلطة :

لكل فرد الحق في حمايته من تعسف السلطات معه ، ولا يجوز مطالبته بتقديم تفسير لعمل من أعماله أو وضع من أوضاعه ،ولا توجيه اتهام له الا بناء على قرائن قوية ، تدل على تورطه فيما يوجه اليه : « **والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثما مبينا** » « ٣٦ »

٧ ــ حق الحماية من التعذيب :

أ ــ لا يجوز تعذيب المجرم فضلا عن المتهم : « ان الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا » « ٣٧ » كما لا يجوز حمل الشخص على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها ، وكل ما ينتزع بوسائل الاكراه باطل : « ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » « ٣٨ »

ب ــ مهما كانت جريمة الفرد ، وكيفما كانت عقوبتها المقدرة شرعا ، فان انسانيته ، وكرامته الآدمية تظل مصونة .

٨ ــ حق الفرد في حماية عرضه وسمعته :

عرض الفرد ، وسمعته حرمة لا يجوز انتهاكها « ان دماءكم واموالكم واعراضكم بينكم حرا كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا « ٣٩ » ويحرم تتبع عوراته ، ومحاولة النيل من شخصيته ، وكيانه الأدبي : « **ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا** » « ٤٠ » « **ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالالقاب** » « ٤١ »

٩ ــ حق اللجوء :

أ ــ من حق كل مسلم مضطهد أو مظلوم أن يلجأ الى حيث يأمن ، في نطاق دار الاسلام . وهو حق يكفله الاسلام لكل مضطهد أيا كانت جنسيته ، عقيدته ، أو لونه ، ويحمل المسلمين واجب توفير الأمن له متى لجأ اليهم : « **وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه** » « ٤٢ »

ب ــ بيت الله الحرام ــ بمكة المشرفة ــ هو مثابة وأمن للناس جميعا لا يصد عنه مسلم : « **ومن دخله كان آمنا** » « ٤٣ » « **واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا** » « ٤٤ » ، « **سواء العاكف فيه والباد** » « ٤٥ »

ومن :

[illegible] بما أضفاه عليه خالقه ، من كرامة وعزة وتفضيل على كثير من خلقه ..

ومن :

استبصارنا بما أحاطه به ربه — جل وعلا — من نعم لا تعد ولا تحصى ..

ومن :

تمثلنا الحق لمفهوم الأمة ، التي تجسد وحدة المسلمين ، على اختلاف اقطارهم وشعوبهم .

ومن :

إدراكنا العميق ، لما يعانيه عالم اليوم من أوضاع فاسدة ونظم آثمة ..

ومن :

رغبتنا الصادقة ، في الوفاء بمسئوليتنا تجاه المجتمع الانساني ، كأعضاء فيه ..

ومن :

حرصنا على أداء أمانة البلاغ ، التي وضعها الاسلام في أعناقنا .. سعيا من أجل اقامة حياة أفضل .. تقوم على الفضيلة ، وتتطهر من الرذيلة ..

يحل فيها التعاون بدل التناكر ، والاخاء مكان العداوة .. يسودها التعاون والسلام ، بديلا عن الصراع والحروب .. حياة يتنفس فيها الانسان معاني :

الحرية والمساواة ، والاخاء والعزة والكرامة ..

بدل أن يختنق تحت ضغوط :

العبودية ، والتفرقة العنصرية ، والطبقية ، والقهر والهوان ..

وبهذا يتهيأ لاداء رسالته الحقيقية في الوجود : عبادة خالقه تعالى .

وعمارة شاملة للكون

تتيح له أن يستمتع بنعم خالقه ، وأن يكون بارا بالانسانية التي تتمثل — بالنسبة له — أسرة أكبر ، يشده اليها احساس عميق بوحدة الأصل الانساني ، التي تنشىء رحما موصولة بين جميع بني آدم

انطلاقا من هذا كله :

نعلن نحن معشر المسلمين ، حملة لواء الدعوة إلى الله — في مستهل القرن الخامس عشر الهجري — هذا البيان باسم الاسلام ، عن حقوق الانسان ، مستمدة من القرآن الكريم و «السنة النبوية» المطهرة .

وهي — بهذا الوضع — حقوق أبدية ، لا تقبل حذفا ، ولا تعديلا ..ولا نسخا ولا تعطيلا ..

انها حقوق شرعها الخالق — سبحانه — فليس من حق بشر — كائنا من كان — أن يعطلها ، أو يعتدي عليها ، ولا تسقط حصانتها الذاتية لا بإرادة الفرد تنازلا عنها ، ولا بارادة المجتمع ممثلا فيما يقيمه من مؤسسات أيا كانت طبيعتها ، وكيفما كانت السلطات التي تخولها . اقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لاقامة مجتمع اسلامي حقيقي

١ — مجتمع :

الناس جميعا فيه سواء ، لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد على أساس من أصل ، أو عنصر ، أو جنس أو لون ، أو لغة أو دين .

٢ — مجتمع :

المساواة فيه أساس التمتع بالحقوق ، والتكليف بالواجبات .. مساواة تنبع من وحدة الأصل الانساني المشترك : « **يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى** » « الحجرات : الآية ١٣ » ومما أسبغه الخالق — جل جلاله — على الانسان من تكريم « **ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** » « الاسراء : الآية ٧٠ »

٣ — مجتمع :

حرية الانسان فيه مرادفة لمعنى حياته سواء ، يولد بها ، ويحقق ذاته في ظلها ، آمنا من الكبت ، والقهر ، والاذلال ، والاستعباد .

٤ — مجتمع :

يرى في الأسرة نواة المجتمع ، ويحوطها بحمايته وتكريمه ، ويهيىء لها كل أسباب الاستقرار والتقدم .

د ــ مجتمع :

يتساوى فيه الحاكم والرعية أمام شريعة من وضع الخالق ــ سبحانه ــ دون امتياز أو تمييز .

٥ ــ مجتمع :

السلطة فيه أمانة ، توضع في عنق الحاكم ، ليحقق ما رسمته الشريعة من غايات ، وبالمنهج الذي وضعته لتحقيق هذه الغايات

٧ ــ مجتمع :

يؤمن كل فرد فيه أن الله ــ وحده ــ هو مالك الكون كله ..وأن كل ما فيه مسخر لخلق الله جميعه . عطاء من فضله ، دون استحقاق سابق لأحد ، ومن حق كل انسان ان ينال نصيبا عادلا من هذا العطاء الالهي :

« وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه » « الجاثية : الآية ١٣ » .

٨ ــ مجتمع :

تقرر فيه السياسات التي تنظم شئون الامة ، وتمارس السلطات التي تطبقها وتنفذها « بالشورى » : « وامرهم شورى بينهم » « الشورى : الآية ٣٨ »

٩ ــ مجتمع :

تتوافر فيه الفرص المتكافئة ، ليتحمل كل فرد فيه من المسئوليات بحسب قدرته وكفاءته وتتم محاسبته عليها دنيويا أمام أمته ، وأخرويا أمام خالقه : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » « رواه الخمسة » .

١٠ ــ مجتمع :

يقف فيه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام القضاء حتى في اجراءات التقاضي .

١١ ــ مجتمع :

كل فرد فيه هو ضمير مجتمعه ، ومن حقه أن يقيم الدعوى ــ حسبة ــ ضد أي انسان يرتكب جريمة في حق المجتمع ، وله أن يطلب المساندة من غيره . وعلى الآخرين أن ينصروه ولا يخذلوه في قضيته العادلة

١٢ ــ مجتمع :

يرفض كل ألوان الطغيان ، ويضمن لكل فرد فيه : الامن ، والحرية والكرامة والعدالة ، بالتزام ما قررته شريعة الله للانسان من حقوق ، والعمل على تطبيقها ، والسهر على حراستها .. تلك الحقوق التي يعلنها للعالم :

« هذا البيان »

بسم الله الرحمن الرحيم
حقوق الانسان في الاسلام

١ ــ حق الحياة :

أ ــ حياة الانسان مقدسة .. لا يجوز لاحد ان يعتدي عليها : « **من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا** » « ١ »

ولا تسلب هذه القدسية الا بسلطان الشريعة وبالاجراءات التي تقرها .

ب ــ كيان الانسان المادي والمعنوي حمى ، تحميه الشريعة في حياته ، وبعد مماته ومن حقه الترفق والتكريم ، في التعامل مع جثمانه : « اذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه » « ٢ » ويجب ستر سوءاته وعيوبه الشخصية : « لا تسبوا الاموات فانهم أفضوا الى ما قدموا » « ٣ »

٢ ــ حق الحرية :

أ ــ حرية الانسان مقدسة ــ كحياته سواء ــ وهى الصفة الطبيعية الاولى التي بها يولد الانسان : « ما من مولود الا ويولد على الفطرة » « ٤ » وهى مستصحبة ومستمرة ، ليس لاحد أن يعتدي عليها : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » « ٥ » ويجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرية الأفراد ولا يجوز تقييدها أو الحد منها الا بسلطان الشريعة ، وبالاجراءات التي تقرها .

٥ — الربا ، وكل كسب طفيلي ، يستغل ضوائق الناس « واحل الله البيع وحرم الربا » « ٧٩ » .
٦ — الدعايات الكاذبة والخادعة : « البيعان بالخيار مالم يتفرقا فان صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وان غشا وكذبا محقت بركة بيعهما » « ٨٠ » .
ز — رعاية الامة والتزام قيم الاسلام العامة ، هما القيد الوحيد على النشاط الاقتصادي ، في مجتمع المسلمين .

١٦ — حق حماية الملكية :

لايجوز انتزاع ملكية ، نشأت عن كسب حلال ، الا للمصلحة العامة : « **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** » « ٨١ » ومع تعويض عادل لصاحبها : « من أخذ الأرض شيئا بغير حقه خسف به يوم القيامة الى سبع أرضين » « ٨٢ » وحرمة الملكية العامة أعظم. وعقوبة الاعتداء عليها أشد. لأنه عدوان على المجتمع كله وخيانة للامة بأسرها : « من استعملناه منكم على عمل فكتمنا منه مخيطا فيما فوقه كان غلولا يأتي به يوم القيامة » « ٨٣ » « قيل يارسول الله : ان فلانا قد استشهد قال : « كلا لقد رأيته في النار بعباءة قد غلها ثم قال : ياعمر : قم فناد : انه لا يدخل الجنة الا المؤمنون ثلاثا » « ٨٤ »

١٧ — حق العامل وواجبه :

« العمل » شعار رفعه الاسلام لمجتمعه : « **وقل اعملوا** » « ٨٥ » واذا كان حق العمل الاتقان : « إن الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » « ٨٦ » فإن حق العامل

١ — أن يوفي اجره المكافيء لجهده دون حيف عليه أو مماطلة له : « اعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » « ٨٧ » .
٢ — أن توفر له حياة كريمة تتناسب مع ما يبذله من جهد وعرق « **ولكل درجات مما عملوا** » « ٨٨ »
٣ — أن يمنح ما هو جدير به من تكريم المجتمع كله « اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » « ٨٩ » « ان الله يحب المؤمن المحترف » « ٨٠ »
٤ — أن يجد الحماية ، التي تحول دون عنه واستغلال ظروفه قال الله تعالى : « ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره » « ٩١ »

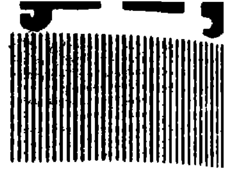
١٨ — حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة :

من حق الفرد أن ينال كفايته من ضروريات الحياة .. من طعام وشراب وملبس ومسكن .. وما يلزم لصحة بدنه من رعاية وما يلزم لصحة روحه وعقله من علم ومعرفة وثقافة في نطاق ما تسمح به موارد الامة — ويمتد واجب الامة في هذا ليشمل مالا يستطيع الفرد ان يستقل بتوفيره لنفسه من ذلك « **النبي أولى بالمؤمنين من انفسهم** » « ٩٢ »

١٩ — حق بناء الأسرة :

أ — الزواج — باطاره الاسلامي — حق لكل انسان وهو الطريق الشرعي لبناء الاسرة وانجاب الذرية واعفاف النفس : « **يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء** » « ٩٣ »

ولكل من الزوجين — قِبَل الآخر — وعليه له — حقوق وواجبات متكافئة قررتها الشريعة « **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة** » « ٩٤ » وللأب تربية أولاده : بدنيا وخلقيا ودينيا وفقا لعقيدته وشريعته ، وهو مسئول عن اختياره الوجهة التي يولیهم اياها : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » « ٩٥ »



الاعلان العالمي لحقوق الانسان في الاسلام

عندما تكون (حقوق الانسان) مصدرها الهي ،وسابقة على وجود الافراد والشعوب والحكام ، فانها لا تكون منحة من حاكم ولا قراراً صادراً عن سلطة محلية او منظمة دولية . وانما هي شريعة من الله الذي له الخلق والامر ..

لذلك اخذت نخبة صالحة من كبار مفكري العالم الاسلامي وقادة الحركات الاسلامية فيه على عاتقها بذل الجهد لاخراج ثمرة طيبة لهذا الجهد تتمثل في « وثيقة لحقوق الانسان في الاسلام » وقد شاء الله ان يكلل عمل هذه النخبة بالنجاح وان تصلنا هذه الوثيقة في بيان عالمي لتكون زاد للمسلم المعاصر في جهاده اليومي وان تكون دعوة للقادة المسلمين وحكامهم .

وفي مؤتمر عالمي عقد في باريس ـــ العاصمة الفرنسية ـــ خلال العام الماضي تم اعلان هذا البيان . وقد نظم المؤتمر«المجلس الاسلامي العالمي»الذي يتخذ من لندن مقرا له . وقد حضر هذا المؤتمر شخصيات عربية واسلامية ودولية معروفة .

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخـل

شرع الاسلام ـــ منذ اربعة عشر قرنا ـــ حقوق الانسان » في شمول وعمق ، واحاطها سمانات كافية لحمايتها ، وصاغ مجتمعه على سول ومبادىء ، تمكن لهذه الحقوق وتدعمها .

والاسلام هو ختام رسالات السماء ، التي اوحى ، رب العالمين الى رسله ـــ عليهم السلام ـــ لمعوها للناس ، هداية وتوجيها ، الى ما يكفل لهم ياة طيبة كريمة ، يسودها الحق والخير والعدل ، سلام .

ومن هنا كان لزاما على المسلمين ان يبلغوا للناس ميعا دعوة الاسلام ، امتثالا لامر ربهم : « **ولتكن نكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف** ينهون عن المنكر » ، ووفاء بحق الانسانية عليهم ، سهاما مخلصا في استنقاذ العالم مما تردى فيه من خطاء ، وتخليص الشعوب مما تئن تحته من صنوف لمعاناة .

ونحن معشر المسلمين ـــ على اختلاف شعوبنا واقطارنا ـــ انطلاقا من :

عبوديتنا لله الواحد القهار ..

ومن ايماننا بأنه ولي الامر كله في الدنيا والاخرة وان مردنا جميعا اليه ، وأنه وحده الذي يملك هداية الانسان.

ومن :

تصديقنا بوحدة الدين الحق ، الذي جاءت به رسل ربنا ، ووضع كل منهم لبنة في صرحه حتى اكمله الله تعالى برسالة محمد ﷺ فكان كما قال ﷺ : « أنا اللبنة (الاخيرة) وأنا خاتم النبيين .. »

ومن :

تسليمنا بعجز العقل البشري عن وضع المنهاج الاقوم للحياة ، مستقلا عن هداية الله ووحيه ..

ومن :

رؤيتنا الصحيحة ـــ في ضوء كتابنا المجيد ـــ لوضع الانسان في الكون ، وللغاية من ايجاده ، وللحكمة في خلقه ..

١ ـــ حقوق الاقليات :

ـــ الأوضاع الدينية للاقليات يحكمها المبدأ القرآني
مام « لا اكراه في الدين » « ٤٦ »

ـ ـــ الأوضاع المدنية ، والأحوال الشخصية
أقليات تحكمها شريعة الاسلام ان هم تحاكموا
ينا : « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم
ان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وان حكمت
احكم بينهم بالقسط » « ٤٧ » فان لم يتحاكموا
ينا كان عليهم أن يتحاكموا الى شرائعهم ما دامت
تمي ـــ عندهم ـــ لأصل الهي : « وكيف
كمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون
ن بعد ذلك » « ٤٨ » « وليحكم أهل الانجيل
ا أنزل الله فيه » « ٤٩ » .

١١ ـــ حق المشاركة في الحياة العامة :

ـــ من حق كل فرد في الامة أن يعلم بما يجري في
حياتها ، من شئون تتصل بالمصلحة العامة
لجماعة ، وعليه أن يسهم فيها بقدر ما تتيح له
قدراته ومواهبه ، إعمالا لمبدأ الشورى : « وأمرهم
شورى بينهم » « ٥٠ » وكل فرد في الأمة أهل
لتولي المناصب ، والوظائف العامة ، متى توافرت فيه
شرائطها الشرعية ، ولا تسقط هذه الأهلية ، أو
تنقص تحت أي اعتبار عنصري أو طبقي :
« المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من
سواهم ، يسعى بذمتهم أدناهم » « ٥١ »

ب ـــ الشورى أساس العلاقة بين الحاكم والأمة ، ومن
حق الأمة أن تختار حكامها ، بارادتها الحرة ، تطبيقا
لهذا المبدأ ، ولها الحق في محاسبتهم وفي عزلهم اذا
حادوا عن الشريعة : « اني وليت عليكم ولست
بخيركم فان رأيتموني على حق فأعينوني ، وان رأيتموني
على باطل فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله
فان عصيت فلا طاعة لي عليكم » « ٥٢ »

١٢ ـــ حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير :

أ ـــ لكل شخص ان يفكر ، ويعتقد ، ويعبر عن
فكره ومعتقده ، دون تدخل أو مصادرة من أحد ما
دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة ، ولا
يجوز إذاعة الباطل ، ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة
أو تخذيل للامة : « لئن لم ينته المنافقون والذين في
قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا
يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا
وقتلوا تقتيلا » « ٥٣ »

ب ـــ التفكير الحر ـــ بحثا عن الحق ـــ ليس مجرد
حق فحسب ، بل هو واجب كذلك : « قل انما
أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم
تتفكروا » « ٥٤ »

ج ـــ من حق كل فرد ومن واجبه : أن يعلن رفضه
للظلم وانكاره له ، وأن يقاومه ، دون تهيب من
مواجهة سلطة متعسفة أو حاكم جائر ، أو نظام
طاغ .. وهذا أفضل أنواع الجهاد « سئل رسول الله
ﷺ : أي الجهاد أفضل قال : كلمة حق عند
سلطان جائر » « ٥٥ »

د ـــ لاحظر على نشر المعلومات والحقائق
الصحيحة ، الا ما يكون في نشره خطرا على أمن
المجتمع والدولة : « واذا جاءهم أمر من الأمن أو
الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والي أولى
الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »
« ٥٦ »

هـ ـــ احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق
المسلم ، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات
غيره ، ولا أن يستعدي المجتمع عليه : « ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم
كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم »
« ٥٧ »

١٣ ـــ حق الحرية الدينية :

لكل شخص : حرية الاعتقاد ، وحرية العبادة وفقا
لمعتقده : « لكم دينكم ولي دين » « ٥٨ »

١٤ ـ حق الدعوة والبلاغ :

ا ـ لكل فرد الحق أن يشارك ـ منفردا ومع غيره ـ في حياة الجماعة دينيا ، واجتماعيا ، وثقافيا ، وسياسيا ، الخ ، وأن ينشىء من المؤسسات ويصطنع من الوسائل ما هو ضروري لممارسة هذا الحق : « قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني » « ٥٩ »

ب ـ من حق كل فرد ومن واجبه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وأن يطالب المجتمع باقامة المؤسسات التي تهيء للافراد الوفاء بهذه المسئولية تعاونا على البر والتقوى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » « ٦٠ » ، « وتعاونوا على البر والتقوى » « ٦١ » ، « أن الناس إذا رأوا الظالم ثم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب »« ٦٢ »

١٥ ـ الحقوق الاقتصادية :

ا ـ الطبيعة ـ بثرواتها جميعا ـ ملك لله تعالى : « لله ملك السموات والأرض وما فيهن » « ٦٣ » وهي عطاء منه للبشر ، منحهم حق الانتفاع بها : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه » « ٦٤ » وحرم عليهم افسادها وتدميرها :« ولا تعثوا في الأرض مفسدين » « ٦٥ » ولا يجوز لاحد أن يحرم آخر أو يعتدي على حقه في الانتفاع بما في الطبيعة من مصادر الرزق :« وما كان عطاء ربك محظورا » « ٦٦ »

ب ـ لكل انسان أن يعمل وينتج ، تحصيلا للرزق من وجوهه المشروعة : « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها » « ٦٧ » « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه » « ٦٨ » .

ج ـ الملكية الخاصة مشروعة ـ على انفراد ومشاركة ـ ولكل إنسان أن يقتني ما اكتسبه بجهده وعمله « وأنه هو أغنى وأقنى » « ٦٩ » والملكية العامة مشروعة ، وتوظف لمصلحة الأمة باسرها :« ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم » « ٧٠ »

د ـ لفقراء الامة حق مقرر في مال الأغنياء نظمته الزكاة : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » « ٧١ » وهو حق لا يجوز تعطيله ولا منعه ولا الترخص فيه ، من قبل الحاكم ، ولو أدى به الموقف الى قتال مانعي الزكاة :«والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه الى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه » « ٧٢ » .

هـ ـ توظيف مصادر الثورة ، ووسائل الانتاج لمصلحة الامة واجب ، فلا يجوز اهمالها ولا تعطيلها : « ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بالنصيحة الا لم يجد رائحة الجنة » « ٧٣ »

كذلك لا يجوز استثمارها فيما حرمته الشريعة ، وفيما يضر بمصلحة الجماعة .

و ـ ترشيدا للنشاط الاقتصادي وضمانا لسلامته ، حرم الاسلام :

١ ـ الغش بكل صوره:« ليس منا من غش » « ٧٤ »

٢ ـ الغرر والجهالة ، وكل ما يفضي الى منازعات ، لا يمكن اخضاعها لمعايير موضوعية : نهى النبي ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر » « ٧٥ » ، « نهى النبي ﷺ عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد » « ٧٦ »

٣ ـ الاستغلال والتغابن في عمليات التبادل « ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون . واذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون » « ٧٧ » .

٤ ـ الاحتكار ، وكل ما يؤدي الى منافسة غير متكافئة :« لايحتكر الا خاطىء » « ٧٨ » .

ـ لا يجوز لشعب أن يعتدي على حرية شعب
، وللشعب المعتدي عليه أن يرد العدوان ،
د حريته بكل السبل الممكنة : « ولمن انتصر
ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » « ٦ »
المجتمع الدولي مساندة كل شعب يجاهد من
حريته ، ويتحمل المسلمون في هذا واجبا لا
س فيه : « الذين إن مكناهم في الأرض
ا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا
المنكر » « ٧ »

ـ حق المساواة :

. الناس جميعا سواسية أمام الشريعة « لا فضل
ـ على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا
ر على أسود ، ولا لأسود على أحمر الا
وى » « ٨ » ولا تمايز بين الافراد في تطبيقها
م : « لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت
ا « ٩ » ، ولا في حمايتها اياهم : « ألا أن
فكم عندي القوى حتى آخذ الحق له ، وأقواكم
ي الضعيف حتى آخذ الحق منه » « ١٠ »
ـ الناس كلهم في القيمة الانسانية سواء :
لكم لآدم وآدم من تراب » « ١١ » وانما
ضلون بحسب عملهم : « ولكل درجات مما
وا » « ١٢ » ولا يجوز تعريض شخص لخطر
ضرر باكثر مما يتعرض له غيره : « المسلمون
افأ دماؤهم » « ١٣ » وكل فكر وكل تشريع ،
. وضع يسوغ التفرقة بين الأفراد على أساس
س أو العرق ، أو اللون ، أو اللغة ، أو الدين ،
مصادرة مباشرة لهذا المبدأ الاسلامي العام .
ـ لكل فرد حق في الانتفاع بالموارد المادية
جتمع من خلال فرصة عمل مكافئة لفرصة
، : « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه »
١٤ » ولا يجوز التفرقة بين الأفراد في الأجر ما دام
هد المبذول واحدا والعمل المؤدي واحدا كماً
نا : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن
ل مثقال ذرة شرا يره » « ١٥ »

٤ ـ حق العدالة :

أ ـ من حق كل فرد أن يتحاكم الى الشريعة ، وأن يحاكم اليها دون سواها : « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » « ١٦ » « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » « ١٧ »

ب ـ من حق الفرد ان يدفع عن نفسه ما يلحقه من ظلم : « لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم » « ١٨ » ومن واجبه أن يدفع الظلم عن غيره بما يملك : « لينصر الرجل أخاه ظالما أو مظلوما : ان كان ظالما فلينهه وان كان مظلوما لينصره » « ١٩ »

ومن حق الفرد أن يلجأ الى سلطة شرعية تحميه وتنصفه ، وتدفع عنه ما لحقه من ضرر أو ظلم ، وعلى الحاكم المسلم أن يقيم هذه السلطة ، ويوفر لها الضمانات الكفيلة بحيدتها واستقلالها : « انما الامام جُنة يقاتل من ورائه ، ويُحتمى به » « ٢٠ »

ج ـ من حق الفرد ـ ومن واجبه ـ أن يدافع عن حق أي فرد آخر ، وعن حق الجماعة « حسبة » « الا اخبركم بخير الشهداء ؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها » « ٢١ » يتطوع بها حسبة دون طلب من أحد.

د ـ لا تجوز مصادرة حق الفرد في الدفاع عن نفسه تحت أي مسوغ : « ان لصاحب الحق مقالا » « ٢٢ » « اذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر ، كما سمعت من الأول فانه أحرى أن يتبين لك القضاء » « ٢٣ »

هـ ـ ليس لاحد أن يلزم مسلما بأن يطيع أمرا يخالف الشريعة وعلى الفرد المسلم أن يقول : « لا » في وجه من يأمره بمعصية ، أيا كان الامر : « اذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » « ٢٤ » ومن حقه على الجماعة أن تحمي رفضه تضامنا مع الحق : « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه » « ٢٥ »

خدمات مكتبية

دليل الباحث

في التربية الأسلامية

محيي الدين عطية

- ٢ -

سبق أن نشرت المجلة للدكتور أبو بكر باقادر . دليل الباحث في التربية الاسلامية باللغة الانجليزية ، وذلك في العدد الثالث عشر (شوال ١٣٩٧ هـ - اكتوبر ١٩٧٧م) .
وفي هذا العدد تقدم المجلة حلقة أخرى للباحثين في التربية الاسلامية تضم قائمة بيليوجرافية باللغتين العربية والانجليزية لما صدر في السنوات الأخيرة من كتب أو مقالات أو بحوث مؤتمرات أو اطروحات جامعية.

ابن رشد

■ لازار ، لويس .
LAZAR, Louis. L'Education Politique Selon Ibn Roshd (Averroes). **Studia Islamica, Paris,** L11 (1980), 135-166.
(١)

ابن سينا

■ عثمان ، حسن ملا/ الأفكار النفسية والتربوية عند ابن سينا ، في المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب . - حلب : معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، ١٤٠١ هـ . - ٧٦ص
(٢)

ابن القيم

■ عيسوي ، عبد الناصر . آراء ابن القيم في التربية . منار الاسلام . س ٧ : ع ١١ (١١/ ١٤٠٢ هـ) ص ص ٦٨ - ٧٦ .
(٣)

الاقتصاد — دراسة وتعليم

■ صديقي ، محمد نجاة الله/ تدريس علم الاقتصاد في البلدان الاسلامية على المستوى الجامعي . المسلم المعاصر . س٥ : ع ١٨ (٤/ ١٣٩٩ هـ) ص ص ٥٣ - ٧١ .
(٤)

حق التربية :

أ ـــ التربية الصالحة حق الأولاد على الآباء كما أن البر واحسان المعاملة حق الآباء: « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحداهما أو كلاهما فلاتقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا » « ١١١ »

ب ـــ التعليم حق للجميع وطلب العلم واجب على الجميع ذكورا واناثا على السواء« طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » « ١١٢ »

والتعليم حق لغير المتعليم على المتعلم « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون » « ١١٣ » « ليبلغ الشاهد منكم الغائب » « ١١٤ » .

ج ـــ على المجتمع أن يوفر لكل فرد فرصة متكافئة ليتعلم ويستنير « من يرد الله به خيرا يفقه في الدين وانما أنا قاسم والله ـــ عز وجل ـــ يعطي » « ١١٥ » ولكل فرد أن يختار ما يلائم مواهبه وقدراته« كل ميسر لما خلق له » « ١١٦ » .

٢٢ ـــ حق الفرد في حماية خصوصياته :

سرائر البشر الى خالقهم وحده « أفلا شققت عن قلبه » « ١١٧ » وخصوصياتهم حمى لا يحل التسور عليه« ولا تجسسوا » ١١٨ »

« يامعشر من اسلم بلسانه ولم يفض الايمان الى قلبه : » لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم ولا تتبعوا عوراتهم فانه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحله » « ١٩٩ »

٢٣ ـــ حق حرية الارتحال والاقامة :

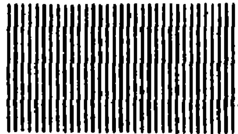
أ ـــ من حق كل فرد أن تكون له حرية الحركة والتنقل من مكان اقامته واليه وله حق الرحلة والهجرة من موطنه والعودة اليه دون ما تضييق عليه ، أو تعويق له « **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه** » « ١٢٠ » ، « **ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها** » « ١٢٢ »

ب ـــ لا يجوز اجبار شخص على ترك موطنه ، ولا ابعاده عنه ـــ تعسفا ـــ دون سبب شرعي « **يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله** » « ١٢٣ »

ج ـــ دار الاسلام واحدة .. وهي وطن لكل مسلم ، لا يجوز أن تقيد حركته فيها بحواجز جغرافية أو حدود سياسية .. وعلى كل بلد مسلم أن يستقبل من يهاجر اليه أو يدخله من المسلمين استقبال الأخ لأخيه :

« **والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون** » « ١٢٤ »

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



الهوامش

١ ـ المائدة : الآية ٣٢

٢ ـ رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي

٣ ـ رواه البخاري

٤ ـ رواه الشيخان

٥ ـ من كلمة لعمر رضي الله عنه .

٦ ـ الشورى الآية ٤١ .

٧ ـ الحج الآية٤١ .

٨ ـ من خطبة للنبي ﷺ .

٩ ـ رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .

١٠ ـ من خطبة ابي بكر رضي لله عنه عقب توليته خليفة على المسلمين .

١١ ـ من خطبة حجة الوداع .

١٢ ـ الاحقاف : الآية١٩ .

١٣ ـ رواه احمد .

١٤ ـ الملك : الآية١٥ .

١٥ ـ الزلزلة : الآيتان ٧ ـ ٨ .

١٦ ـ النساء : الآية ١٤٨ .

١٨ ـ المائدة : الآية٤٩ .

١٩ ـ رواه الشيخان والترمذي .

٢٠ ـ ر اه الشيخان .

٢١ ـ رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .

٢٢ ـ رواه الخمسة .

٢٣ ـ رواه أبو داود والترمذي بسند حسن .

٢٤ ـ رواه الخمسة .

٢٥ ـ رواه البخاري .

٢٦ ـ رواه الشيخان .

٢٧ ـ الاسراء : الآية ١٥ .

٢٨ ـ الاحزاب : الآية ٥ .

٢٩ ـ الحجرات : الآية ٦ .

٣٠ ـ النجم : الآية ٢٨ .

٣١ ـ البقرة : الآية ٢٢٩ .

٣٢ ـ رواه البيهقي والحاكم بسند صحيح .

٣٣ ـ الاسراء : الآية ١٥ .

٣٤ ـ الطور : الآية ٢١ .

٣٥ ـ يوسف : الآية ٧٩ .

٣٦ ـ الاحزاب : الآية٥٨ .

٣٧ ـ رواه الخمسة .

٣٨ ـ رواه ابن ماجه بسند صحيح .

٣٩ ـ من خطبة حجة الوداع .

٤٠ ـ الحجرات : الآية ١٢ .

٤١ ـ الحجرات : الآية ١١ .

٤٢ ـ التوبة : الآية ٦ .

٤٣ ـ آل عمران : الآية ٩٧ .

٤٤ ـ البقرة : الآية ١٢٥ .

٤٥ ـ الحج : الآية ٢٥ .

٤٦ ـ البقرة : الآية ٢٥٦ .

٤٧ ـ المائدة : الآية ٤٢ .

٤٨ ـ المائدة : الآية٤٣ .

٤٩ ـ المائدة : الآية ٤٧ .

٥٠ ـ الشورى : الآية٣٨ .

٥١ ـ رواه أحمد .

٥٢ ـ من خطبة أبي بكر رضي لله عنه عقب توليته الخلافة .

٥٣ ـ الأحزاب : الآية ٦٠ ـ٦١ .

٥٤ ـ سبأ : الآية ٤٦ .

٥٥ ـ رواه الترمذي والنسائي بسند حسن .

٥٦ ـ النساء الآية ٨٣ .

٥٧ ـ الأنعام : الآية ١٠٨ .

■ سلطان ، محمود السيد .
مفاهيم تربوية في الإسلام/ محمود السيد سلطان . . ط٢ فريدة ومنقحة . ـ القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١م . ـ ١٣٩ ص (٢١)

■ السيد ، محمود أحمد
معجزة الاسلام التربوية/ محمود أحمد السيد . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٨ . ـ ١٦٨ ص ، ١٩ سم . [سلسلة مفاهيم تربوية] (٢٢)

■ علوان ، عبد الله .
تربية الأولاد في الإسلام/ عبد الله علوان . ـ ط٣ . ـ بيروت : دار الاسلام ، ١٩٨١م . ـ ٢مج . ـ ١٢٢ ص ، ١٧ سم .
(٢٣)

■ عميرة ، عبد الرحمن/ التربية الاسلامية وأثرها في المجتمع ، في مؤتمر الفقه الاسلامي . ـ الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٣٩٦ هـ ، ٤٠ ص . (٢٤)

■ فرحان ، أسحق أحمد
التربية الاسلامية بين الأصالة والمعاصرة/ أسحق أحمد فرحان . ـ عمان : دار الفرقان ، ١٩٨٢م . ـ ١٢٧ ص ٢٤ سم .
(٢٥)

■ القعيد ، ابراهيم حمد/ الاتجاه المعاصر في التربية الاسلامية . المسلم المعاصر س٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢هـ) ص ص ٨٣ـ ٩٨ . (٢٦)

■ يالجن ، مقداد/ خصائص التربية الاسلامية ومميزاتها الأساسية . المسلم المعاصر . س ٢ : ع ٦ (١٣٩٦/٤هـ) ص ص ٨٧ ـ ٩٦ . (٢٧)

■ يالجن ، مقداد/ وسائل التربية الاسلامية في ضوء العلم والفلسفة والاسلام . المسلم المعاصر . س ٢ : ع ٥ (١٣٩٦/١ هـ) ص ص ٧٧ـ ١٠٣ . (٢٨)

التربية الدينية

■ جاز ، علي/ من أساليب التربية النبوية . في الندوة العالمية للأدب الاسلامي . ـ لكنهؤ الهند : المجمع الاسلامي العلمي لندوة العلماء ، ١٤٠١ هـ . (٢٩)

ب — لكل من الزوجين — قِبَل الآخر — حق احترامه ، وتقدير مشاعره وظروفه في اطار من التواد والتراحم « **ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة** » « ٩٦ »

ج — على الزوج أن ينفق على زوجته وأولاده دون تقتير عليهم : « **لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله** » « ٩٧ »

د — لكل طفل على أبويه حق احسان تربيته ، وتعليمه ، وتأديبه : « **وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا** » « ٩٨ » ولا يجوز تشغيل الاطفال في سن باكرة ولا تحميلهم من الاعمال ما يرهقهم أو يعوق نموهم أو يحول بينهم وبين حقهم في اللعب والتعليم .

هـ — اذا عجز والدا الطفل عن الوفاء بمسئوليتهما نحوه انتقلت هذه المسئولية الى المجتمع وتكون نفقات الطفل في بيت مال المسلمين « الخزانة العامة للدولة » « أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك دينا أو ضيعه فعليّ ، ومن ترك مالا فلورثته » « ٩٩ »

و — لكل فرد في الأسرة أن ينال منها ما هو في حاجة اليه : من كفاية مادية ومن رعاية وحنان في طفولته وشيخوخته وعجزه. وللوالدين على اولادهما حق كفالتهما ماديا ورعايتهما بدنيا ونفسيا « أنت ومالك لوالدك » « ١٠٠ »

ز — للام حق في رعاية خاصة من الاسرة :« يا رسول الله : من أحق الناس بحسن صحابتي ؟ قال أمك : قال « السائل : ثم من ؟ قال : أمك ! قال ثم من ؟ قال أبوك » « ١٠١ »

ح — مسئولية الاسرة شركة بين أفرادها كل بحسب طاقته وطبيعة فطرته وهى مسئولية تتجاوز دائرة الآباء والأولاد تعم الاقارب وذوي الارحام« يارسول الله : من أبر ؟ قال : أمك! ثم أمك ! ثم اباك ثم الاقرب فالاقرب » « ١٠٢ »

ط — لا يجبر الفتى أو الفتاة على الزواج ممن لا يرغب فيه « جاءت جارية بكر الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباها زوجها وهى كارهة فخيرها النبي ﷺ « ١٠٣ »

٢٠ — حقوق الزوجة :

أ — ان تعيش مع زوجها حيث يعيش — « **اسكنوهن من حيث سكنتم** » « ١٠٤ »

ب — ان ينفق عليها زوجها — بالمعروف طوال زواجها وخلال فترة عدتها ان هو طلقها « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم » « ١٠٥ » « **وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن** » « ١٠٦ » وان تأخذ من مطلقها نفقة من تحضنهم من أولاده منها بما يتناسب مع كسب ابيهم « **فان أرضعن لكم فآتوهن اجورهن** » « ١٠٧ »

ج — تستحق الزوجة هذه النفقات أيا كان وضعها المالي وأيا كانت ثروتها الخاصة .

د — للزوجة : ان تطلب من زوجها انهاء عقد الزواج — وديا — عن طريق الخلع « **فان خفتم الا يقيما** (**الزوجان**) **حدود الله فلاجناح عليهما فيما افتدت به** » « ١٠٨ » كما أن لها أن تطلب التطليق قضائيا في نطاق أحكام الشريعة .

هـ — للزوجة حق الميراث من زوجها كما ترث من أبويها وأولادها وذوي قرابتها « **ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم** » « ١٠٩ »

و — على كلا الزوجين أن يحفظ غيب صاحبه ، وألا يفشي من أسراره وألا يكشف عما قد يكون به من نقص خلْقي أو خُلقي ، ويتأكد هذا الحق عند الطلاق« **ولا تنسوا الفضل بينكم** » « ١١٠ »

تاريخ ـ دراسة وتعليم

■ حلمي ، حامد شاكر/ كيف يجب أن يعلم التاريخ في البلدان الاسلامية ؟ المسلم المعاصر . س٣: ع ١٢(١٠/ ٢٣٩٧ هـ) ص ص ٨١ ـ ١٠٦ . (٥)

التربية الإسلامية ـ ببليوجرافيات

■ باقادر ، أبو بكر/ دليل الباحث في التربية الاسلامية ـ ١ ـ المسلم المعاصر . س ٣ : ع (١٣٩٧/١٠ هـ) ص ص ١٦٥ ـ ١٧٣ . (٦)

التربية الإسلامية ـ تاريخ

■ أبيض ، ملكه

التربية والثقافة العربية الاسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الاولى للهجرة/ ملكة ابيض ـ بيروت : دار العلم للملايين . ١٩٨٠ ، ٥٦٠ ص ، ٢٤ سم . (٧)

■ روى ، ع . ر . أ ./ التربية الاسلامية في نيجيريا ، القرن الحادي عشر ـ القرن العشرون ، في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي . مكة المكرمة · جامعة الملك عبد العزيز (حاليا ام القرى) ، ١٣٩٧ ، ١٩ ص (حالة التعليم في البلاد الاسلامية ـ دراسات مسحية) (٨)

■ ريبيرا ، خوليان

التربية الاسلامية في الأندلس ، أصولها المشرفية وتأثيراتها الغربية/ خوليان ريبيرا ، ترجمة الطاهر أحمد مكي . ـ القاهرة دار المعارف ، ١٩٨١ م . ـ ٢٨٣ ص . (٩)

التربية الإسلامية ـ طرق تدريس

■ سالم ، عبد الرشيد عبد العزيز

التربية الاسلامية وطرق تدريسها ط ٢/ عبد الرشيد عبد العزيز سالم . ـ الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٩ ـ ٢٥٨ ص ؛ ٢٤ سم .ـ (١٠)

■ الشافعي ، إبراهيم محمد

التربية الاسلامية وطرق تدريسها/ إبراهيم محمد الشافعي ـ الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ م . (١١)

■ علي ، سر الختم عثمان
تدريس السيرة النبوية في مناهج التاريخ المدرسية/ سر الختم عثمان علي.- الرياض : دار العلوم للطباعة والنشر ، ١٤٠٢ هـ.- ١٩٨٢ م . ١٤٠ ص . (١٢)

■ نجيب ، أحمد/ تدريس الدين بالصوت والصورة . المسلم المعاصر.س ٢: ع ٨ (١٠/ ١٣٩٦ هـ) ص ص ٢٧ - ٣٨ . (١٣)

التربية الإسلامية ـــ فلسفة ونظريات

■ ابن جنيدل ، سعد بن عبد الله /
أصول التربية الإسلامية ، مقارنة مع نظريات التربية/ سعد بن عبد الله بن جنيدل . - الرياض : دار العلوم ، ١٤٠١ هـ- ١٩٨١م . - ١٥٩ ص . (١٤)

■ الأتاس ، س . م . ن .
al-ATTAS; S.M N. **The Concept of Education in Islam.** K Kuala Lampur Muslim Youth Movement of Malagsıa. 1980, 54PP
(١٥)

■ ادريس ، جعفر شيخ/ التصور الاسلامي للانسان أساس لفلسفة الاسلام التربوية . المسلم المعاصر . س ٣ : ع ١٢ (١٠/١٣٩٧هـ) ص ص ٦١ - ٨٠ (١٦)

■ أنيس ، منـاور وأطهر، عليا نسيم .
ANEES. Munawar Ahmad & Athar, Alia Nasreen. Educatıonal Thought ın Islam. **Hamdard Islamics Karachi, 111,2** (Summer. 1980-, 47-77.
(١٧)

■ أوكافور ، ف ، س .
OKAFOR, F. C. Islamic education and the comflict of change. **The Search** 2 (1981) PP. 509-520
(١٨)

■ الباني ، عبد الرحمن .
مدخل إلى التربية في ضوء الإسلام/ عبد الرحمن الباني . - بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٨١م . (١٩)

■ رابح ، تركي .
دراسات في التربية الاسلامية والشخصية الوطنية/ رابح تركي . - بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢ .- ٢٨٨ ص ، ٢٠ سم . - (السلسلة التربوية) . (٢٠)

٥٨ ـ الكافرون : الآية ٦ .
٥٩ ـ يوسف : الآية ١٠٨ .
٦٠ ـ آل عمران : الآية١٠٤ .
٦١ ـ المائدة : الآية ٢ .
٦٢ ـ رواها أصحاب السنن بسند صحيح .
٦٣ ـ المائدة : الآية ١٢٠ .
٦٤ ـ الجاثية : الآية ١٣ .
٦٥ ـ الشعراء : الآية ١٨٣ .
٦٦ ـ الاسراء : الآية ٢٠
٦٧ ـ هود : الآية ٦ .
٦٨ ـ الملك:الآية ١٥ .
٦٩ ـ النجم:الآية ٤٨ .
٧٠ ـ الحشر:الآية ٩ .
٧١ ـ المعارج:الآيتان ٢٤ ـ ٢٥ .
٧٢ ـ من كلام أبي بكر رضي الله عنه في مشاورته للصحابة في أمر مانعي الزكاة .
٧٣ ـ رواه الشيخان .
٧٤ ـ رواه مسلم .
٧٥ ـ رواه مسلم وأبي داود والترمذي والنسائي .
٧٦ ـ رواه الخمسة .
٧٧ ـ المطففين:الآيات ١ ـ٣ .
٧٨ ـ رواه مسلم .
٧٩ ـ البقرة:الآية ٢٧٥ .
٨٠ ـ رواه الخمسة .
٨١ ـ البقرة:الآية ١٨٨ .
٨٢ ـ رواه البخاري .
٨٣ ـ رواه مسلم .
٨٤ ـ رواه مسلم والترمذي .
٨٥ ـ التوبة:الآية ١٠٥ .
٨٦ ـ رواه أبو يعلي . مجمع الزوائد ج ٤
٨٧ ـ رواه ابن ماجه بسند جيد .
٨٨ ـ الأحقاف:الآية ١٩ .
٨٩ ـ التوبة:الآية ١٠٥ .
٩٠ ـ رواه الطبراي مجمع الفوائد ج ٤.
٩١ ـ رواه البخاري « حديث قدسي »
٩٢ ـ الأحزاب:الآية ٦ .
٩٣ ـ النساء:الآية ـ١ .
٩٤ ـ البقرة:الآية ٢٢٨ .
٩٥ ـ رواه الخمسة .
٩٦ ـ الروم:الآية ٢١ .
٩٧ ـ الطلاق:الآية ٧ .
٩٨ ـ الاسراء:الآية ٢٤ .
٩٩ ـ رواه الشيخان وأبو داود والترمذي .
١٠٠ ـ رواه أبو داود بسند حسن .
١٠١ ـ رواه الشيخان .
١٠٢ رواه أبو داود والترمذي بسند حسن
١٠٣ ـ رواه أحمد وأبو داود .
١٠٤ ـ الطلاق:الآية ٦ .
١٠٥ ـ النساء:الآية ٣٤ .
١٠٦ ـ الطلاق:الآية ٦ .
١٠٧ ـ الطلاق:الآية ٦ .
١٠٨ ـ البقرة:الآية ٢٢٩ .
١٠٩ ـ النساء:الآية ١٢ .
١١٠ ـ البقرة:الآية ٢٣٧ .
١١١ ـ الاسراء:الآيتان ٢٣، ٢٤ .
١١٢ ـ رواه ابن ماجه .
١١٣ ـ آل عمران:الآية ١٨٧ .
١١٤ ـ من خطبة حجة الوداع .
١١٥ ـ رواه الشيخان .
١١٦ ـ رواه الشيخان وأبو داود والترمذي
١١٧ ـ رواه مسلم .
١١٨ ـ الحجرات: الآية ١٢ .
١١٩ ـ رواه أبو داود والترمذي واللفظ لها
١٢٠ ـ الملك:الآية ١٥ .
١٢١ ـ الانعام:الآية ١١ .
١٢٢ ـ النساء:الآية ٩٧ .
١٢٣ ـ البقرة:الآية ٢١٧ .
١٢٤ ـ الحشر:الآية ٩ .

■ الزناتي ، عبد الحميد الصيد
أسس التربية الاسلامية في السنّة النبوية/ عبد الحميد الصيد الزناتي . ـ تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية ، ١٩٨١ م . ـ دكتوراه . (٣٠)

■ المحمود ، عبد الله العلي/ منهج التربية الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة . في الندوة العالمية للأدب الاسلامي . ـ لكنهؤ الهند : المجمع الاسلامي العلمي لندوة العلماء ، ١٤٠١ هـ (٣١)

■ الهوال ، حامد
التعليم والتعلم في القرآن الكريم/ حامد الهوال . ـ الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ م . (٣٢)

■ التليلي ، رشيد/ التربية الدينية والانحراف الفكري والسلوكي . النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية . ع٥ (١٩٧٨ - ١٩٧٩) ص ص٢٨٥-٣٠١ .
(٣٣)

لتعلم

■ إخوان الصفا
آداب المتعلمين ورسائل أخرى في التربية الاسلامية/ إخوان الصفا وآخرون ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، ط٢ ـ بيروت ، ١٩٦٧ م . ـ ٣٣٤ص . (٣٤)

■ يالجن ، مقداد
توجيه المتعلم في ضوء التفكير التربوي والاسلامي/ مقداد يالجن . ـ الرياض : دار المريخ ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢ م . ـ ٢٢٤ ص ، ٢٤ سم . (٣٥)

التعليم ــ تاريخ

■ بن خضراء ، عثمان/ طريقة تدريس العلوم عند العرب . الايمان . س ١٢ : ع ١١٧ و ١١٨ (٨ و ٩/ ١٤٠٢هـ) ص ص ٣٥ ـ ٣٨ . (٣٦)

التعليم ــ العالم الإسلامي

■ خان ، م . و .
KHAN, M. W., **Education and society in the Muslim World** Sevenoaks, Kent: Hodder & Stoughtan, 1981, 144 PP. L 6.95.
(٣٧)

■ قيوم ، أ .
QAYYUM, A. State of Education in the Muslim World **Pakistan Journal of History and Culture.** 1il (1980) PP. 85-105.

(٣٨)

التعليم ــ فلسفة ونظريات

■ الجمالي ، محمد فاضل/ تعليق على مقال أزمة التعليم المعاصر وحلولها الاسلامية للدكتور زغلول راغب النجار . المسلم المعاصر س ٤ : ع ١٤ (١٣٩٨/٤ هـ) ص ص ١٣١ - ١٣٤ . (٣٩)

■ النجار ، زغلول راغب/ أزمة التعليم المعاصر وحلولها الاسلامية ١ - ٣ المسلم المعاصر . س ٣ : ع ١١ ، ١٢ - س ٤ : ع ٢٣ (٧ ، ١٣٩٧/١٠ هـ - ١٣٩٨/١ هـ) ص ص ١٣٧ - ١٨٨ ، ١٠٧ - ١٤٧ ، ٨٩ - ١٢٨ .

(٤٠)

التعليم ــ قوانين وأنظمة

■ توماس ، موراي وسوديجارتو .
THOMAS, Murray and SOEDIJARTO, **Political Style and Education Law In Indaonesia.** Hany Kong: *Asian Research Service,* 1980, 62 PP.

■ جرادات ، عزت/ المجالس التعليمية . . مبادؤها وتطبيقاتها . هدى الاسلام . س ٢٦ : ع ٤ (١٤٠٢ هـ) ص ص ٣٢٧- ٣٣١ . (٤١)

■ هلبوتا ، عبد الواحد .
HALEPOTA, Abdul Wahid. Islamic educational systm. **Islamic Studies** 20 (1981) PP. 179-199.

(٤٢)

التعليم ــ مناهج

■ الحجي ، محمد إبراهيم وآخرون دور المنهج التعليمي في التنشئة الإسلامية ، في الندوة العالمية للشباب الاسلامي ، اللقاء الأول .ـ الرياض ، ١٣٩٢هـ . ص ص ٧٧ - ٧٨ . (٤٣)

■ الليثي ، حمدي/ التطرف ومناهج التربية . الأزهر . س ٥٤ : ع ٥ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٧٦٤ - ٧٧٠ . (٤٤)

■ محمد ، بثينة عبد الحميد/ التربية الاسلامية عن طريق مناهج اللغة الانجليزية في الجامعة ، في مؤتمر رسالة الجامعة .ـ الرياض : جامعة الرياض (حاليا الملك سعود) ١٣٩٤ ، مج٣ ، ٩ص
(٤٥)

■ محمود ، محمد المهدي .
المناهج التعليمية في ضوء التربية الاسلامية/ محمد المهدي محمود . ـ المدينة المنورة : الجامعة الاسلامية ، ١٣٩٤/ ١٣٩٥ ـ . (محاضرات الموسم الثقافي) ص ص ١٢٣ ـ ١٣٥ . (٤٦)

التعليم الإبتدائي

■ الصباغ ، يوسف عزت مرسي
دور المدرسة الابتدائية في إعداد الداعية/ يوسف عزت مرسي الصباغ . ـ الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٤٠٢ هـ ـ ماجستير . (٤٧)

تعليم الأطفال

■ أحسن، م . م .
AHSAN, M.M., Education of Muslim Children in Britain. A Selected Bibliography. **The Muslim World Book Review,** Vol.2 No.2, Winter 1982, 55-65.
(٤٨)

■ فروخ ، عمر/ رعاية الطفل في إطار التربية الاسلامية ، في حلقة رعاية الطفولة في الاسلام . ـ أبو ظبي : جامعة الامارات العربية المتحدة ، ١٤٠٢ هـ . (٤٩)

■ دستري ، أ .
DESTREE, A. Les enfants musulmams dans les ecoles de Bruxelles. **Recherche Fondamentale et recherche oppliquée en 1981-1982- 1983 Etudes (Correspondance d'orient) 21 (1980) PP. 71-79.**
(٥٠)

■ دي براندت ، هـ .
De BRANDT, H. La Scolarisation des enfants musulmans 'a Bruxelles. Le point de vued'un enseignant. **Etudes (Correspondance d'Orient) 21 (1980) PP. 57-66.**
(٥١)

■ أفضال الرحمن/ التعليم الإسلامي لأبناء المسلمين في الغرب ومشكلة المناهج والمقررات ، في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي . ـ مكة المكرمة : جامعة الملك عبد العزيز (حاليا ام القرى) ، ١٣٩٧ هـ ، ٢٢ ص . (٥٢)

التعليم الديني

■ المملكة المغربية ـ وزارة التربية/ بحث عن التعليم التقليدي الاسلامي في المغرب ، المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي . ـ مكة المكرمة : جامعة الملك عبد العزيز (حاليا

أم القرى) ، ١٣٩٧ هـ ، ٤ ص
(حالة التعليم في البلاد
الإسلامية ـ دراسات مسحية) .
(٥٣)

التعليم العالي

■ آل الشيخ ، عبد الرحمن عبد العزيز وآخرون/ الجامعات ودورها الإسلامي في المجتمع ، في الندوة العالمية للشباب الاسلامي ، اللقاء الأول . ـ الرياض ،١٣٩٢هـ . ص ص ١٠٠ ـ ١٢٠ . (٥٤)

■ باجودة ، حسن محمد/ تراثنا الإسلامي ودور الجامعة في حفظه ، في مؤتمر رسالة الجامعة . ـ الرياض : جامعة الرياض (حاليا الملك سعود) ١٣٩٤ هـ ، مج٢ ، ٥ ص(٥٥)

■ الباقر ، كامل محمد/ الجامعة الاسلامية ودورها في مواكبة تطورات العصر ، في مؤتمر رسالة الجامعة ـ الرياض : جامعة الرياض (حاليا الملك سعود) ١٣٩٤ هـ ، مج١ ، ٤٩ ص .
(٥٦)

■ البيانوني ، محمد عبد الله أبو الفتوح/ دور الجامعة في الحفاظ

على الحضارة الاســـ
مؤتمر رسالة الج
الرياض : جامعة
(حاليا الملك سعود)
مج٢ ، ٢٩ ص .

■ فهمي ، مصطفى/ دو
في توجيه الشباب الجا
القيم الدينية ، في مؤ
الجامعة . ـ الرياض
الرياض (حاليا المل
١٣٩٤ هـ ، مج ٢ ،

■ القاسم ، عبد الرح
العزيز/ دور الجامعـ
التراث الاسلامي .
رسالة الجامعة . ـ ال
جامعة الرياض (حـ
سعود) ١٣٩٤ هـ ،
ص .

■ الكبيسي ، حمد
التراث العربي في تعر
الجامعي . مجلة كل
جامعة بغداد . ع٥ (
١٩٧٩ م) ص ص

■ مطلوب ، أحمد
دعوة إلى تعريب

الجامعات/ أحمد مطلوب . ـ الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٥ . ـ ١١٢ ص ، ٩ سم [سلسلة مفاهيم تربوية] . (٦١)

■ مقدسي ، ج .
MAKDISI, G. Origin and development of the college in islam and the West. **Islam and the Medieval Weast** ed. Khalil I. Semaan, Albany, 1980, PP. 26-49
(٦٢)

تعليم الكبار

■ صبح ، علي علي مصطفى/ منهج التربية الإسلامية في مرحلتي الكهولة والشيخوخة . الفيصل . س ٦ : ع ٦١ (٧/ ١٤٠٢ هـ) ص ص ١١٥ ـ ١١٨ . (٦٣)

الثقافة الإسلامية ـ دراسة وتعليم

■ العسال : أحمد محمد/ مادة الثقافة الاسلامية ، أهدافها وأبعادها ، دراسة عن جامعة الرياض . المسلم المعاصر. س ٤ : ع ١٥ (٧/ ١٣٩٨ هـ) ص ص ١٤٩ ـ ١٥٧ . (٦٤)

الجامعات والكليات

■ جمعية العلماء والمهندسين المسلمين
دليل المسلم التعليمي الى جامعات الولايات المتحدة وكندا ، ج١/ جمعية العلماء والمهندسين المسلمين ، ترجمة كمال الملباوي ـ الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٠ ، ص ، ١٩ سم . (٦٥)

الحضارة الإسلامية ـ دراسة وتعليم

■ عثمان ، محمد فتحي/ ملاحظات وآراء حول تدريس الحضارة الاسلامية ونظام الحكم في الاسلام . المسلم المعاصر . س ٥ : ع ١٩ (٨/ ١٣٩٩هـ) ص ص ١٥٤ ـ ١٦٢ . (٦٦)

الدعوة الإسلامية

■ اللبدي ، عبد الرؤوف/ دور المدرسة في الدعوة في المؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة واعداد الدعاة : المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٣٩٧ هـ ، مج١ ، ١٣ ص (مناهج الدعوة الاسلامية) (٦٧)

الشباب

■ واصل ، عبد الرحمن .
مشكلات الشباب الجنسية والعاطفية تحت أضواء الشريعة الاسلامية/ عبد الرحمن واصل . ـ جدة : دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م . ـ ٣٩٥ ص (٦٨)

الشخصية

■ الجندي ، أنور/ بناء الشخصية المسلمة . منبر الاسلام ، س ٤٠ : ع ٦ (٦/ ١٤٠٢ هـ) ص ص ٣٢ـ ٣٥ . (٦٩)

الشريعة الإسلامية ــ دراسة وتعليم

■ العجوز ، أحمد محيي الدين .
مناهج الشريعة الاسلامية ، للثقافة الاسلامية والمعاهد الدينية والمدارس الثانوية/أحمد محي الدين العجوز .ـ بيروت : مؤسسة المعارف ، ١٩٦٩ م . ٣ جـ في مج . (٧٠)

الشعراوي، محمد متولي

■ عيسوي ، عبد الناصر أحمد/
التربية الإسلامية عند الامام محمد متولي الشعراوي . لواء الاسلام . س ٣٦ : ع ٩ ، ١٠ (٥ ، ٦/ ١٤٠٢هـ) ص ص ١٠ـ ١٥ . (٧١)

الطب ــ دراسة وتعليم

■ السامرائي ، كمال
SAMBRRAIE, Kamal. Medical Education in Islamic Ages, **The 1st. International Conference on Islamic Medicine,** Kuwait: The Ministry of Public Health, 1981, 3PP. (٧٢)

■ أكبر ، حاجي علي.
AKBAR, Haji Ali. T The Jurisprudence of Medical Education. **The Second International Islamic Medicine Conference.** Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982. (٧٣)

■ حتحوت ، حسان .
HATHOUT, Hassan. The Role of Islamics in the Programs of the Faculties of Medicine **The Second International Islamic Medicine Conference.** Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982. (٧٤)

■ الحفناوي ، فؤاد ،
HEFNAWI, Fouad. Past and Present Status of Al-Azhar Medical Education **The Second International Islamic Medicine**

Conference. Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982.
(٧٥)

■ عاشور ، سعيد عبد الفتاح .

ASHOUR, Saeed Abdul Fattah. The Place of Islam in the Curricula of the Medical Faculties, **The Second International Islamic Medicine Conference.** Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982.
(٧٦)

■ عبـد الله ، طارق والقـاضي ، أحمد .

ABDULLAH, Tariq & El-Qadi, Ahmad.The need for an Islamic Medical Teaching Instiution. The 1st. Intl. Conference On Islamic Medicine. Kuwait. The Ministry of Public Health, 1981, 4PP
(٧٧)

■ الفنجري ، أحمد شوقي

AL-FANJARI, Ahmed Shawki. A Scheme of Teaching Islamic Medicine in the Faculties of Medicine. **The Second International Islamic Medicine Conference.** Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982.
(٧٨)

■ موسى ، علي .

Islamic Medical Education **The Second International Islamic Medicine Conference,** Kuwait: The Ministry of Public Hedalth. 1402-1982.
(٧٩)

العقـل

■ النجار ، عبد المجيد .

العقـل والسلـوك في البنية الاسلامية/ عبد المجيد النجار . تونس : مطبعـة الجنـوب ، ١٩٨١ م . ـ ١٨٣ص ، ١٩ سم . (٨٠)

علم النفس التربوي

■ القـاضي ، يوسف مصطفـى ويالجن ، مقداد .

علم النفس التربوي في الاسلام/ يوسف مصطفى القاضي ومقـداد يالجـن . ـ الـرياض : دار المريخ ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م . ٤٦٤ ص ، ٢٤ سم . (٨١)

العلوم ـ دراسة وتعليم

■ مسلـم . تحفظـات على مناهـج دراسة العلوم منار الاسلام . س ٧ : ع ٩ (٩/١٤٠٢ هـ) ص ص ٧٥ ـ ٨٩ . (٨٢)

الغـزالي، أبو حامـد

■ البرجس ، عارف مفضي

التـوجيه الإسلامـي للنشيء في فلسفـة الغـزالي/ عارف مفضي

البرجس . ـ بيروت : دار الأندلس ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م . ـ ١٩٢ ص . (٨٣)

الفلسفة الحديثة ــ دراسة وتعليم

■ التفتازاني ، أبو الوفا الغنيمي/ منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة . المسلم المعاصر .س٥ : ع ١٦ (٨/ ١٣٩٩هـ) ص ص ٦٧ ـ ٨٥ . (٨٤)

القيرواني ــ سياسة الصبيان وتدبيرهم

■ بن منصور ، فاروق/ في كتاب سياسة الصبيان وتدبيرهم : لأحمد بن الجزار القيرواني ـ في المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب . ـ حلب : معهد التراث العلمي العربي ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ـ ٤ ص . (٨٥)

اللغة العربية ــ دراسة وتعليم

■ بهجت ، مجاهد مصطفى/ الروح الاسلامية في تعليم العربية لغير الناطقين بها ، في الندوة العالمية الأولى لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها . ـ الرياض : جامعة الرياض (حاليا الملك سعود) ، ١٣٩٨ هـ ، ٤٠ ص . (٨٦)

لقمان

■ برهام ، مصطفى/ وصية لقمان منهج متكامل لتربية الشباب . الهداية . س ٥ : ع ٤٨ (٢/ ١٤٠٢ هـ) ص ص ١٤ ـ ١٨ . (٨٧)

المعلمون

■ بلوشي ، ن . أ ./ إعادة بناء وتربية المدرس في المجتمع الإسلامي ، في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي . مكة المكرمة : جامعة الملك عبد العزيز حاليا (ام القرى) ، ١٣٩٧ هـ ، ١٦ ص (تقارير وبحوث المؤتمر) . (٨٨)

■ الزحيلي ، محمد/ المعلم وأثره في التربية الاسلامية ، في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي ، مكة المكرمة : جامعة الملك عبد العزيز حاليا (ام القرى) ، ١٣٩٧ هـ ، ٢٦ ص . (٨٩)

■ السيد ، أبو بكر/رسالة إلى المدرسين والمدرسات / أبو بكر السيد - الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ م . (٩٠)

■ الكناني ، عبد الحميد خلدون/ تخريج المعلمين حسب التربية الاسلامية ، في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي . مكة المكرمة : جامعة الملك عبد العزيز (حاليا أم القرى) ، ١٣٩٧ هـ ، ٢١ ص (تقارير وبحوث المؤتمر) . (٩١)

لمنح الدراسية — تاريخ

■ جيلبرت ، جوان أ .

GILBERT, Joan E. Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulama' in Medieval Damascus. **Studia Islamica, Paris.** L11 (1980), 105-134.
(٩٢)

لنووي

■ أبو صالح ، محب الدين/ قراءات تربوية عند الإمام النووي . مجلة كلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية .ع ٥(١٤٠١هـ).

(٩٣)

الهيثمي، ابن حجر

■ صبح ، محمد أحمد جاد/ أعلام التربية الاسلامية بأدق المقاييس ، ابن حجر الهيثمي . التضامن الاسلامي . س ٣٦ : ع ١٢ (٦/١٤٠٢ هـ) ص ص ٥١ - ٦٠ . (٩٤)

كشاف المؤلفين

كشاف العناوين

قائمة بالمؤتمرات والندوات والحلقات

- حلقــة رعــاية الطفولــة في الاســلام (١٩٨٢ م : أبــو ظبــي) . - المجلس الدائـم لصنـدوق التضامــن الاسلامــي ص ب (٣٣٦٠) جدة ومكتب المستشار الثقافي بديوان سمو رئيس دولة الامارات والاتحاد النسائي بدولة الامارات وجامعة الامـارات ص ب (١٥٥٥١) العــين ، الامارات العربية المتحدة .

- مؤتمــر رسالــة الجامعــة (١٣٩٤ هـ : الـرياض) .- جامعـة الـرياض (الملك سعود حاليا) الرياض ، المملكة العـربية السعودية .

ـ المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب (١٩٨١م : حلب) معهد التراث العلمي العربي جامعة حلب ، الجمهورية العربية السورية .

ـ المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي (١٩٧٧ م : جدة) .ـ جامعة الملك عبد العزيز ص ب (١٥٤٠) جدة ؛ المملكة العربية السعودية .

ـ المؤتمر العالمي الأول للطب الإسمي (١٩٨١ هـ : الكويت) . وزارة الصحة العامة والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ص ب (٢٣٩٩٦) الصفاة ـ الكويت .

ـ المؤتمر العالمي الثاني للطب الاسلامي (١٩٨٢ م: الكويت) .ـ وزارة الصحة العامة ، الكويت .

ـ المؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة و إعداد الدعاة (١٣٩٧هـ : المدينة المنورة) .ـ الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، ص ب (١٧٠) المدينة المنورة ، المملكة العربية السعودية .

ـ مؤتمر الفقه الاسلامي (١٣٩٦هـ : الرياض) .ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية ، الرياض ، المملكة العربية السعودية .

ـ ندوة الشباب العالمية للدعوة الاسلامية . اللقاء الأول (١٣٩٢ هـ : الرياض) .ـ الندوة العالمية للشباب الاسلامي ص ب (٨٠٠) الرياض ، المملكة العربية السعودية .

ـ الندوة العالمية للأدب الاسلامي (١٩٨١ م : لكنهؤ الهند) .ـ دار العلوم ندوة العلماء ص ب (٩٣) لكنهؤ الهند .

ـ الندوة العالمية الأولى لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها (١٣٩٨ هـ الرياض) .ـ معهد اللغة العربية ص ب (٤٢٧٤) الرياض ، المملكة العربية السعودية .

قائمة الدوريات

ـ الأزهر ، إدارة الأزهر ، القاهرة ، مصر .
ـ الايمان ، ص ب ٣٥٦ الرباط ، المغرب .
ـ البعث الاسلامي ، ص ب ٩٣ لكنهؤ ، الهند .
ـ التضامن الإسلامي ، ص ب ٢٤٧٥ مكة المكرمة ، السعودية .
ـ الفيصل ، ص ب ٣ الرياض ، السعودية .
ـ لواء الإسلام ، ص ب ١٩٨٢ القاهرة ، مصر
ـ مجلة كلية الشريعة ، بجامعة بغداد ، العراق .

- مجلة كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية .
- المسلم المعاصر ، ص ب ٢٨٥٧ الكويت .
- منار الإسلام ، ص ب ٢٩٢٢ أبو ظبي ، الامارات .
- منبر الإسلام ، ٣ ش الأمير قدادار المتفرع من التحرير ، القاهرة ، مصر .
- النشرة العلمية للكلية الزيتونية ،
- الهداية ، ص ب ٢٢٤٤١ المحرق ، البحرين
- هدى الإسلام ، ص ب ٦٥٩ عمان ، الأردن .

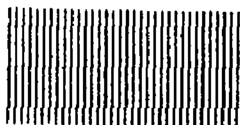
— Hamdard Islamicus, Nazimabad Karachi 18 PAKISTAN
— Muslim world Book Review 223 London Road, Leicester LE2 IZE U. K.

قائمة الناشرين

- دار الأندلس ، ص ب ٤٥٥٣ - ١١ بيروت ، لبنان .
- دار البحوث العلمية ، ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ، الكويت .
- دار الشروق ، ص ب ٤١٤٦ جدة ، السعودية .
- دار العلم للملايين ، ص ب ١٠٨٥ - ١١ بيروت لبنان .
- دار العلوم للطباعة والنشر ، ص ب ١٠٥٥ الرياض ، السعودية
- دار الفرقان ، ص ب ٩٢١٥٢٦ عمان ، الأردن .
- دار الفكر العربي ، ص ب ١٣٠ القاهرة ، مصر .
- دار المريخ ، ص ب ١٠٧٢٠ الرياض ، السعودية .
- دار المعارف ، ١١١٩ ش كورنيش النيل ، القاهر ، مصر .
- المكتب الاسلامي ، ص ب ٣٧٧١ - ١١ بيروت ، لبنان .
- مكتبة الفلاح ، ص ب ٤٨٤٨ الكويت .
- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ص ب ٦٣١١ - ١١٣ بيروت ، لبنان .

— Hodder & Stoughton Ltd., St. Paul's Ho. Warwick La., London EC4P U. K.

— Mansell Publishing 22 S. Broadway Salem NH 03079 U. S. A.



U —

الندوة العالمية للأنشطة العلمية الإسلامية

وحدة المعلومات

١ ــ الكتاب الاسلامي دليل ببليوجرافي ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢ م

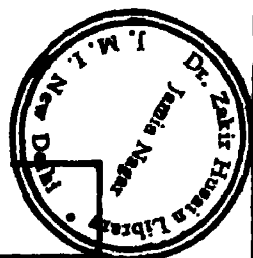
٢ ــ الأطروحات الاسلامية دليل ببليوجرافي ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢ م

٣ ــ البحوث الاسلامية دليل ببليوجرافي ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢ م

٤ ــ المقال الاسلامي دليل ببليوجرافي ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢ م

٥ ــ **ISLAMIC BOOK OF THE YEAR, 1402 - 1982**

BIBLIOGRAPHY



إعداد : محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية

ص . ب ٢٨٥٧ كويت

al-Muslim al-mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM



Vol 9

No 34

Rabi'ul Thani 1403
Jumadal Ula
Jumadal Akhira

February 1983
March
April

مجلة



السنة التاسعة
العدد ٣٥

رجب
شعبان
رمضان
١٤٠٣هـ



في هذا العدد :

- الحركات الإسلامية والعنف
- الشباب من الاغتراب إلى البناء
- أسلمة المعارف العلمية الحديثة
- حقوق المتهم في الإسلام
- الاستثمار اللاربوي في نطاق عقد المرابحة
- الإجهاض في الدين والطب والقانون
- المبادىء الشرعية للتطبيب والعلاج
- المرأة في الإسـلام ـ ببليوجرافيا



مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة التاسعة
العدد ٣٥

رجب ١٤٠٣ هـ	مايو ١٩٨٣ م
شعبان	يونيو
رمضان	يوليو

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الاردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

كلمة التحـــرير

أبحـــــاث

حـوار

محتويات العدد

نقـــد كتب

خدمات مكتبية

مؤتمرات

تقارير

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

تلسكوب

أو...... نفق

— لسبب لا أستطيع الجزم به — قد يكون المخطط الاستعماري الصهيوني التبشيري الاستشراقي ... الخ كما يحلو للبعض أن يعلل به الأمور، وقد يكون ببساطة الجهل بسنن الكون والحياة والفهم الملتوي لرسالة السماء، وقد يكون لغير ذلك من الأسباب — يدور اهتمام المسلمين حول الجانب التاريخي من القضايا الانسانية التي وجهت العناية الالهية — عبر رسالات الأديان المختلفة — الاهتمام إلى إيجاد الحلول المناسبة لها بتحكيم القيم الخلقية وأعمال الفكر وصدق العزيمة والعمل والكفاح ...

— ما أكثر المداد الذي يراق — بل والدماء أحيانا — لتسجيل اسهام المسلمين السابقين في حل القضايا الانسانية في الماضي، وما أقل ما يسهم به مسلمو اليوم في حل قضايا الساعة ..

— يكتبون عن الجهاد ، ولا يهتمون بقضايا تحرير الأمم والشعوب المستعمرة من القوى العالمية أو المستغله لحكامها المستبدين ، ولا تستثيرهم قضايا حقوق الانسان المهدرة في كل مكان ..

— يكتبون عن الزكاة ولا يدرسون نظم العدالة الضريبية والتأمينات الاجتماعية والخدمات العامة التي تتسابق الدول في تطويرها وبسط ظلالها ...

— يكتبون عن الربا ، ولا يبحثون في أزمة النقد العالمية ومشكلة الديون الدولية وحيرة الفوائض النفطية ...

— يكتبون عن المرأة والطلاق وتعدد الزوجات ، ولا ترى لهم إسهاما في حل القضايا المعاصرة للمرأة والطفولة والشباب أو متابعة للحركات التي تعمل للاصلاح أو للافساد في هذه المجالات ....

— يبحثون في فكر المعتزلة والأشاعرة والصوفية والباطنية ولا تثير فيهم الأفكار الالحادية والوجودية والماركسية التي تغزو العقول اليوم — أي اهتمام ببحثها ومناقشتها ومتابعة حركتها وانتشارها ...

— يكتبون في المضاربة والمرابحة وفي الحدود والتعازير وفي الحسبة والمظالم .. الخ ولا يعتبرون ما استحدث من عقود المعاملات والجرائم والعقوبات ونظم الرقابة الادارية والمحاكم الدستورية والقضاء المستعجل وشرطة الآداب والسياحة ... الخ جديرا بإسهامهم ولو من باب المصالح المرسلة وتغير الأحكام بتغير الأزمان ...

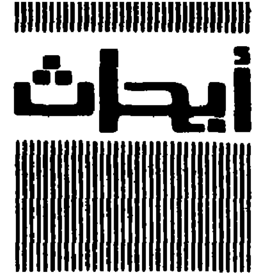
— يكتبون في الدعوة والداعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أما فنون الدعاية والاعلام الحديثة ووسائل الاتصال الجماعية وإمكانات شراء أو تأجير محطات تلفزيونية وإذاعية حرة (غير حكومية) ناهيك عن الصحافة والنشر بأساليبها المتطورة فليس لهم في هذا الميدان سوى دور « الاسهام السلبي » بالقراءة والمشاهدة والاستماع ...

ـــ وحالهم في « الماديات » ليس أحسن حظا من حالهم في «الانسانيات » فغيرهم ينتج ويصنع وهم يشترون ويستهلكون ، وأكثرهم ذكاء التجار والوسطاء والوكلاء الذين يروجون لمنتجات الآخرين في بلادهم ، وبذلك يظل دور « الشمال » الغني هو الانتاج ودور « الجنوب » الفقير هو الاستهلاك ، ويستمر الحوار بينهما للمحافظة على هذه المعادلة الظالمة العادلة ...

ـــ وباختصار شديد فالمسلمون « المعاصرون » حاضرون إذا ذكر التاريخ وغائبون إذا أثيرت أي قضية « معاصرة » فنزع السلاح وغزو الفضاء وتلوث البيئة والانفجار السكاني والمجاعات والحروب والثورات والانقلابات مادة للتسلية وطرائف تزين الصحف والمجلات للدلالة على معايشتها للعصر ولو من خلال التلسكوب الحضاري أو نفق الزمن الذي يصل المسلمين « المعاصرين » بأواخر القرن العشرين ....

ـــ ولا ينفي هذا التعميم ـــ والحكم دائما للغالبية ـــ دور القلة الواعية الرائدة من المسلمين التي تسهم ـــ وعلى أعلى المستويات العالمية أحيانا ـــ في مسيرة الحضارة المعاصرة ، وإن كانت تعتبر نفسها أحيانا ـــ أو يعتبرها عامة المسلمين ـــ تنشط خارج إطار العمل الإسلامي ، والحقيقة أن هذا الاسهام هو في صميم العمل المطلوب من خاصة المسلمين وعامتهم ...

د. جمال الدين عطية



الحركات الإسلامية والعنف

د . محمد رضا محرم

أستاذ بكلية الهندسة ــ جامعة الأزهر ــ القاهرة

جاء سقوط الشاه محمد رضا بهلوي ، ووصول آيات الله الى الحكم ، في فبراير ١٩٧٩م ، مفاجأة للغرب ، وللأمريكيين على وجه التحديد . وقد وقعت المفاجأة صاعقة ، رغم الوجود الغربي الطويل في إيران ، ورغم الوجود الأمريكي المكثف فيها والمدعوم بأجهزة الاستخبارات المركزية الأسطورية السمعة ، في المرحلة غير القصيرة من حكم الشاهنشاهات . وقد كشفت ردود الفعل الغربية ، والأمريكية منها على وجه التحديد ، عن قصور الفهم الغربي عن ادراك الأبعاد الحقيقية لديناميكيات التغير الاجتماعي في المنطقة ولدور التأثيرات الاسلامية فيها على وجه الخصوص . وفي إطار تعقب أسباب وأبعاد المأساة التي طالت الوجود الغربي / الأمريكي في المنطقة ، كان الالتفات عنيفاً الى الظاهرة الاسلامية ، وكان التركيز عليها حاداً . ونشط في الغرب الحديث عن الاسلام المسلح أو الاسلام المقاتل أو إسلام العنف (Militant Islam) ، أي الترجمات نشاء [١] . وبدأ المصطلح يحتل مكانة بارزة في أدبيات الغرب الموجهة لدراسة وفهم التغييرات التي تجري في المنطقة العربية / الاسلامية . غير أن تداول المصطلح قد رافقه الكثير من اللبس وسوء الفهم ، مما يكشف عن قصور واختلال الادراك الغربي لدور الظاهرة الاسلامية في التأثير على مجريات الأمور في المنطقة . ففي كتاب عنوانه « اسلام العنف » صدر مبكراً عقب نجاح الثورة الايرانية ، لمؤلفه « جودفري جانسن » نقرأ النص التالي [٢] ، على سبيل المثال : « ولا مناص من اعتبار « اسلام العنف » متمثلا في انماط بينة الاختلاف من القادة المسلمين ، مع تمييز ثلاثة أنواع من بينها على الأقل فهناك ابتداء محترفو السياسة ، العلمانيون في الأساس ، والمتغربون غير الاسلاميين ، والذين يسخرون الحيوية الباقية من قوة الاسلام لتحقيق أهدافهم السياسية ، وهؤلاء يمكن تسميتهم « الاستغلاليون » . (Exploiters) .

ويتكون النوع الثاني من رجال الدين الذين يمكن إعادة تصنيفهم الى مجموعتين . فهناك رجال الدين المؤسّسي من العلماء والشيوخ وآيات الله النشطين سياسياً ، مثلما هناك النوع الآخر من رجال الطرق الذين لا يزال لهم نفوذ سياسي في بعض الأقطار بسبب غيبياتهم الصوفية التي تبقى لهم تأثيرات على الجماهير . والقسم الأول من هذا النوع هم المقلدون (السلفيون ــ Reiterators) الذين يرون الكفاية في العودة الى القرآن للأخذ عنه ولتنفيذ تعاليمه حرفيا . أما النوع الثالث الأشد خطورة لاسلام العنف فيتمثل في هؤلاء الرجال الذين هم ليسوا محترفي سياسة وليسوا رجال دين ، ولكنهم يتوجهون سياسيا من أجل تنفيذ مثالياتهم الاسلامية في الحياة العامــــة ، وهـــؤلاء هم المجددون (Rethinkers) الذين يبغون الوصول الى تحقيق هدفهم الصعب ألا وهو إعادة التفكير في الاسلام على أسس عصرية » .



فهم « جانسن » فإنه ينسب الى النوع الأول كل من محمد علي جناح مؤسس دولة باكستان ، وأيوب خان وضياء الحق (قادة انقلابات عسكرية) ، وكذلك محمد علي بوتو رئيس باكستان الأسبق ، ثم الرئيس المصري السابق محمد أنور السادات . أما النوعية الثانية ، وعلى وجه التحديد رجال الدين المؤسَّس . فتضم حركة نهضة العلماء في اندونيسيا ، وجماعة علماء الاسلام وكذلك جماعة علماء الباكستان في باكستان ، ثم شيوخ الأزهر بمصر ، ورابطة علماء المغرب بمراكش ، وأخيرا العماء في أقطار مثل السعودية التي تعلن انها دولة اسلامية . وتضم هذه النوعية أيضا آيات الله في إيران ، رغم خصوصية هؤلاء يذيه ج .هـ جانسن اليها . أما النوعية الثالثة ، أي المجددون ، فينسب اليهم الاخوان المسلمين في مصر ، وحزب التحرير الاسلامي في الأردن ، والجماعة الاسلامية التي أسسها المورودي في باكستان ، وحزب ماشومي في أندونيسيا ، وجماعة علال الفاسي في المغرب ، وحركة تحرير إيران برياسة مهدي بازرجان وكذلك مجاهدي خلق في ايران ، ومع بعض التحفظ ليبيا تحت قيادة العقيد القذافي .

ومظاهر القصور والخلط والتشوش التي تعتور هذا التصنيف المتقدم ، من الأمور البينة أمام القارىء العربي / المسلم . وماكنا نستهدف من تقديمه غير بيان نوعية من بضاعة الغرب الاعلامية والفكرية التي يتم ترويجها بقصد إذكاء أوار الحديث عما أسموه « إسلام العنف » ، والذي يتسع لديهم ليشمل الشيء وضده ، وليضم كل ماهو اسلامي الجوهر ، اسلامي الواجهة ، اسلامي التسمية ، او حتى اسلامي الادعاء ! .

وفي ديسمبر ١٩٧٩م يقع الغزو السوفيتي لأفغانستان ، فإذا اسلام العنف في الدعاية الغربية يتسع ليشمل المقاومة الأفغانية لهذا الغزو بكافة اجنحتها الدينية ، والمدنية ، والقبلية ، والاقطاعية ، وحتى اليسارية ، بغير تمييز .... ورغم اتهام غربي صفيق لكل ماهو اسلامي بالعدوانية والعنف ، كما يوضح ذلك المقتطف السابق من كتاب « جانسن » فإن غزلا مفضوحا للمقاومة الافغانية ، التي وصفت بالاسلامية قد مورس في صورة فجة للغاية ، ولأغراض سياسية إقليمية وكونية بحته .

وفي اكتوبر ١٩٨١م يسقط الرئيس السادات صريعا برصاص بعض شباب الحركات الاسلامية المحظورة في مصر ، فإذا بالحديث عن اسلام العنف ينشط في الغرب أكثر من ذي قبل بسبب العلاقات « الخاصة جدا » التي كانت تربط السادات بهذا الغرب . وإذا لنا نحن أهل الدار (في مصر وفي العالم العربي) يزداد التفاتنا الى ظاهرة العنف لدى الجماعات الاسلامية فنكاد نجعلها حديث كل ناد .

وقد توزعنا نحن العرب ، والمصريون منا خاصة ، فرقاً ، ونحن نتناول ما أسمى « ظاهرة العنف » لدى الجماعات الاسلامية . وقد بدا واضحاً تأثير بعض هذه الفرق بالمعطيات الاعلامية الغربية (الوافدة من أي من الكتلتين) ، بينما كانت بقية الفرق تؤثر أن تتناول القضية في غير إطارها الموضوعي الشامل إما لعدم إدراك أهمية ذلك ، وإما تحسباً لمقتضيات الأمن العام ، وإما حفاظاً على الأمان الشخصي .

كُل يغنّي ......!!

ابتداءً ، ننحي اجهزة الأمن ، وأجهزة الاعلام الحكومي ، جانباً . فقد أثبتت التجارب المتعاقبة أن الفئة الأولى لا تملك القدرة ، بينما الفئة الثانية تفتقد القدرة ، مثلما تعوزها أمانة التناول ، حتى يمكن أخذ تشخيصاتها لسلوك وديناميات الجماعات الاسلامية في الاعتبار .

بعد ذلك ، يمكن تمييز اتجاهات ثلاثة رئيسية محلية تناولت عنف الجماعات الاسلامية بالتحليل وإبداء الرأي . **الاتجاه الأول** يتبنى المفهوم الغربي /

الأمريكي ، مع قدر من المخالفة والتطوير ، لاسلام العنف (Militant Islam) . والاتجاه الثاني يأخذ من قضية العنف سبيلًا لادانة الحركة الاسلامية وتصفية الحساب معها . أما الاتجاه الثالث فينطلق من تخوف على الحركة الاسلامية ، ومن تعاطف مخلص معها ، فيحاول التمييز بين العنف كظاهرة شاذة عارضة وبين الحركة الاسلامية كتوجه مبدئي رشيد .

وقد تبلور الاتجاه الأول في الجامعات الأمريكية في المنطقة وفي معاهد أبحاث الشرق الأوسط التابعة لها وقد اعتمد هذا الاتجاه مصطلح إسلام العنف الرائج في الغرب (أو جماعات العنف المسلمة) ، مع تحديد أدق للمقصود من هذه المصطلحات ، ربما بسبب دفع الجامعات الأمريكية لوجوه وعقليات عربية / مسلمة ، تعرف مواقع خطاها بيننا ، لتولي مسئولية أبحاثها في هذا الخصوص ، وهو منحى يحسن رصده وتتبعه في سلوك هذه الجامعات في المرحلة الراهنة . وفي محاولة لاخضاع أعضاء بعض الجماعات الاسلامية التي تورطت في صدامات مع السلطة في السنوات الأخيرة لمعايير كمية ، وجعلهم موضوع بحث اجتماعي ، أمكن الوصول الى نتائج قد تبدو مبهرة تتعلق بالأصول الاجتماعية لهؤلاء ، وكذلك مستوى ونوعية تعليمهم ، ثم تحديد مواقعهم بالنسبة للتيارات الاسلامية الأخرى القديمة أو المحدثة ... الخ [٣] . غير أن هذا التناول الجزئي أو الموضعي (Micro)للظاهر ، مع اعتبارها أدخل في باب الانحرافات الاجتماعية ، ثم الجري وراء ما يتميز به أعضاء هذه الجماعات من سمات أو ملامح شذوذ ، عن نظرائهم الآخرين في المجتمع (وهو الأمر الذي لم يثبت) ، يوحي بتأثير مسبق بالموقف الغربي المدين للظاهرة ، مثلما يجرد مثل هذه المحاولات من امكانيات الوصول الى العمق الحقيقي للظاهرة موضوع الفحص . ذلك لأن ظاهرة الجماعات الاسلامية انما تكشف عن حاجات سياسية ، شمولية ، يحاول أصحابها استيفاءها ، في إطار مجتمعي يقبل بالفكرة ، ولا يعادي أصحابها ، وإن كان يدين البعض أو الكثير من سلوكياتهم .

أما الاتجاه الثاني ، أي اتخاذ العنف مدخلًا لادانة الجماعات الاسلامية ، فقد تبناه بعض الماركسيين الحرفيين (الكلاسيكيين) . ومن المعروف أن حساسية سياسية شديدة قد اورثها هؤلاء تجاه حركة الاخوان المسلمين ، التي يزعم البعض أن هذه الجماعات الاسلامية الجديدة قد خرجت جميعها من تحت معطفها ، والتي يرى فيها آخرون منافساً عنيداً ، ومركز استقطاب جماهيريا فعالًا ، وعائقا ضخما في طريق نمو الآخرين . وبالتالي فإنه في إطار مصالحة محتملة ومستحبة مع النظام فإن إدانة العنف ، وإدانة الجماعات الاسلامية ، يحقق صيد عدة عصافير بحجر واحد . وبالطبع فإن هؤلاء قد فصلوا العنف كفعل تأتيه أو أتته هذه الجماعات ، عن بقية الظواهر والممارسات التي تؤدي إليه ، مثلما وظفوا قناعتهم المسبقة برفض اعتماد أية مقولة تعطي هذه الجماعات حق التواجد العملي ، شرعياً كان أو غير شرعي ، على الساحة السياسية [٤] . ولعله من الطريف أن كثيرين من هؤلاء قد أسعدتهم للغاية النتائج التي أدت اليها ممارسة العنف ، إلا أنهم لم يتورعوا عن إطلاق أعلى الأصوات لادانة هذا العنف ، الذي هو مصدر سعادتهم الأول !.

أما الاتجاه الثالث فقد ضم العاطفين على الحركة الاسلامية بمعناها الشامل الواسع . وهؤلاء قد افزعهم بالفعل ما جرى من عنف ، مثلما استثار تخوفهم على الحركة الاسلامية ، وعلى التوجه الاسلامي . ومن هنا فقد خرجوا إما ناصحين لشباب هذه الجماعات ، واما مهدئين للسلطات ، وإما محاولين الفصل بين الممارسات العنيفة وبين ما يتصوورنه الممارسات الاسلامية الصحيحة [٥] غير أن حرص هؤلاء وتخوفهم برغم ولائهم وإخلاصهم ، وبرغم ما قدموه من أفكار جيدة

ومقاربات مفيدة ، وبرغم ما حققه بعضهم من نجاحات جزئية ، قد أديا بهم الى تناول ظاهرة العنف في غير إطارها الصحيح ، وعلى غير المستوى الذي يجب تناولها عليه . والاطار الصبح الذي نقصده يعني ديموقراطية الحياة السياسية في مجتمعاتنا العربية / الاسلامية . أما المستوى الذي يجب العمل عليه فهو مستوى القبول الشرعي بحق الجماعات والتيارات الاسلامية في الممارسة السياسية الحرة المستقلة داخل هذا الاطار الديموقراطي .

لقد أحسن بعضهم إذ قر ما جرى بقوله : إن العنف يولد العنف . وقد أصاب كثيرون إذ أشاروا بأصبع الاتهام العنيف الى غياب الديموقراطية كسبب رئيسي وراء كل العنف الذي جرى . واذا كان بعضهم قد رأى في انتهاج الديمقراطية وسيلة لمعادلة مايتصوره انحراف الشباب تحت دعاوي دينية ، ولموازنة الثقل الذي تملكه الجماعات الدينية بثقل مكافىء تقدمه الجماعات السياسية المدنية ، فإن هذه ليست الديمقراطية الصحيحة التي يجب أن تقوم ، لأنها ديمقراطية تجزيئية نفعية (براجماتية) موجهة بوهم إمكانية ضبط التيارات الاسلامية بقوى سياسية جماهيرية ، بعد أن ثبت فشل إمكان الضبط هذه التيارات بأجهزة السلطة . ولكن الديمقراطية الصحيحة الكاملة يجب أن تتسع للقبول بحق البديل السياسي الاسلامي ليكون أحد الخيارات المطروحة في الساحة ، ثم القبول بحق التيارات الاسلامية في حمل هذا البديل (أو البدائل) الى الناس ، تدعو إليه ، وتدافع عنه ، وتطلب الأغلبية الديمقراطية المؤيدة له .

عن البدائل الاسلامية

لا يختلف اثنان حول كون الاسلام مكونا رئيسيا ، إن لم يكن هو المكون الرئيسي ، للثقافة السائدة في المنطقة العربية ، بل وفي كافة دول المنطقة الأوسع المسماة بالاسلامية .

وما لم يكن في الامر مرض او هوى ، فإن أحداً لا يقول بأن الاسلام دين تعبد فقط . بل هو دين تعبد ودين حياة أيضاً ، أو هو دين ودولة كما يقولون . وسياسة الأمة وتدبير أمورها من صلب هذا الدين .

والجميع يرون بعيونهم ، حتى ولو أنكر البعض بألسنتهم ، أن الاسلام لا يزال يحتفظ برصيد ضخم من حيويته . وتبدو تلك الحيوية في الأفكار والتصورات المطروحة في بلاد الاسلام ، وتتمثل في التشكيلات والتنظيمات الفاعلة في أراضي المسلمين ، بغض النظر عن توفر المشروعية القانونية لها أو غيابها ، مثلما تتجسد في المشاركات الفعلية للقوى والتيارات المسلمة إسلامية في إحداث التغييرات الضرورية في المجتمعات المسلمة ، ومرة ثانية بغض النظر عن تجاوزات كثيرة تصاحب هذه المشاركات .

غير أن الواقع القانوني في مجتمعات المسلمين المعاصرة ، والذي ينظم ويحكم كيفيات المشاركة أو الممارسة السياسية في هذه المجتمعات ، يكاد يسقط هذه الحقائق من الاعتبار إسقاطاً تاما . فالتشريعات القانونية المعمول بها في أغلب ، إن لم يكن كل ، الدول المسماة بالاسلامية تصادر مصادرة مطلقة حق تكوين الجماعات السياسية والأحزاب من منطلقات دينية . ويتم تبرير هذا الحظر بدعاوي متعددة ، مثل الحفاظ على السلام الاجتماعي ، والحرص على وحدة الأمة ، وتحصين الدولة ضد مخاطر الطائفية .

وهذا الحظر القانوني ، الذي يتحدى معطيات الواقع وحقائقه المجتمعية ، قد يتهافت منطقه الداخلي تماماً لو أننا وضعناه في مواجهة نمطين من الممارسات السياسية ، المباحة قانوناً ، أولهما خارجي وثانيهما داخلي .

فالمجتمعات الأوربية ، رغم تهميش دور الدين فيها منذ زمان بعيد ، ورغم أنها تدين رسميا بالمسيحية التي

يمكن ان تدع ما لقيصر لقيصر ، لا تزال تقبل بفكرة وجود أحزاب مسيحية ديمقراطية أو أحزاب مسيحية إشتراكية . تستوي في ذلك أوربا الغربية وأوربا الشرقية (في ألمانيا الشرقية حزب اشتراكي مسيحي يأتلف مع الحزب الشيوعي الحاكم) . وهذه التسميات الحزبية ليست عبثية بالطبع ، بل إن لها دلالات فكرية أيديولوجية ، وسياسية عملية ، ومجتمعية تاريخية ، لم يغفلها التأريخ للتطورات السياسية وللنمو الديمقراطي في المجتمعات الأوربية المعاصرة .

وفي مجتمعاتنا العربية ، فإن جميع الدول التي قبلت بمبدأ التعدد الحزبي ، قد أعطت موافقات تشريعية للقوى والتيارات الماركسية لتكوين أحزابها الشيوعية المستقلة أو للعمل ضمن أئتلافات أو تجمعات سياسية مجازة قانوناً ، في حين أن هذه الدول لا تزال تحجب مثل هذه الموافقات عن القوى والتيارات الاسلامية . وحتى في تلك الدول التي يقوم نظام الحكم فيها على أساس التنظيم الواحد فإن التشدد والتدقيق مع التيارات الاسلامية قد يقابلها عادة مرونة وتساهل نسبيان في التعامل مع الماركسيين . ولأنني أومن بحق التنظيم الشرعي لكافة القوى الاجتماعية ولكافة التيارات الفكرية ، وكذلك بحق الممارسة الحرة المستقلة لكل منها ، ولأنني لاأتغافل عن الدور الوطني للماركسيين المصريين (والعرب) بوجه عام ، فإن إيضاحاً للمقارنة السابقة يحسن إثباته . فالقصد الرئيسي من إجراء هذه المقارنة ليس التحريض على مصادرة الحقوق التي اكتسبها (أو على وجه الدقة فرضها) الماركسيون ، ولكن كشف حالة الفصام (الشيزوفرينيا) لدى أنظمة الحكم العربية التي تتملق فكر الاسلام وتحاصر أنصاره ، بينما هي تهاجم الفكر الماركسي وتغض الطرف عن أتباعه . أيضاً فإن الافادة بضرورة ومنطقية توسعة دائرة الممارسة الديمقراطية ، وليس تضييقها ، هو مقصد آخر لهذه المقارنة .

ولما كان جوهر العملية الديمقراطية أن كل قوة سياسية تقدم نفسها بديلًا للقوى الأخرى العاملة في الساحة ، كما أنها تقدم تصورها بديلًا لتصورات الآخرين ، فإن الحركات والتيارات الاسلامية ، إذ يثبت حقها في العمل السياسي وفي التواجد التنظيمي ، هي القوى التي تقدم البديل الاسلامي ، أو على وجه الدقة البدائل الاسلامية ، لكل الأطروحات الأخرى المتداولة .

والبديل الذي نسميه اسلاميا ، ما هو إلا مجموعة التصورات ، الشاملة أو الجزئية ، التي يتقدم بها حاملوها زاعمين أنها تحل مشكلات الناس (العباد) ، وأنها قادرة على تطوير أنماط المعاش ونماذج السلوك . ومثل هذه التصورات تؤسس على فهم هؤلاء للاسلام ، وهي بالتالي تعكس إدراكهم الذاتي لمعطياته ، كما أن فعالياتها تتوقف على عمق وعيهم بحقيقة المشكلات المجتمعية .

وما دام الفهم الذاتي للاسلام أحد المتغيرات التي تتشكل على أساس منها التصورات المقترحة ، وما دام تعدد الافهام وتفاوتها يقع بصفة دائمة ، فإن احتمال طرح بدائل متنوعة ومتفاوتة تستعي جميعها من فيض الدين ، ويزعم كل منها لنفسه صفة الاسلامية ، يصبح وارداً ، بل ويكون وروده حتمياً . ومن تحصيل الحاصل أن نضيف انه مع تبدل الأزمنة ، وتغير الأمكنة ، فإن المتغيرات التي تحكم عملية تخليق المفاهيم وبلورة التصورات تزداد كماً ، وبالتالي يصبح تعدد البدائل أوسع مدى ، بل وتصبح مصادرة البدائل القديمة أو غير الملائمة لصالح بدائل جديدة ملائمة واجبة شرعا وعقلًا .

والبديل الاسلامي لا يشترط ان يتم التقدم به في مجتمع غير اسلامي او الى جماهير غير مسلمة بل ان تقديمة اوجب في مجتمعات الاسلام والى معاشر المسلمين . وما دام احد لا يأتيه خبر من السماء بعد انتقال خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ الى الرفيق الأعلى ، فإن احداً لا يستطيع ان يزعم أن لديه صكا يمنحه « الاسلامية » صفة محتكرة له

الآخرين . ويصبح صراع البدائل (ولا نقول
اورها فقط) في مجتمعات المسلمين صراعاً بين
يم للاسلام وأفهام أخرى للاسلام مختلفة . وليس
راعا بين إسلام وإسلام ، أو بين إسلام ولا
سلام كما قد يعبر بعض المتعصبين الذين يمنعهم الجهل
م أن يقولوا مالا يفقهون .

والبدائل الاسلامية تكاد تكون مطروحة ومتداولة
صفة دائمة منذ اختلف المسلمون حول أمور
لحكم ، ومسائل السلطة ، وقضايا الولاية على أموال
مسلمين ، في عهد الخليفة الثالث ذي النورين عثمان
ن عفان رضي الله عنه وأرضاه . وهو الخلاف الذي
تهى بتسور ثوار من المسلمين عليه داره ليقتلوه .
مع انكسار الامام علي بن ابي طالب الخليفة الرابع
كرم الله وجهه أمام معاوية وبني أمية الذين أحالوها
ى ملك عضوض كان طرح البدائل الاسلامية يزداد
مدة ، وقد يأخذ صوراً عنيفة ، بعضها خارجي
بعضها الآخر شيعي ...الخ . ورغم تحفظات
مديدة ، بل وإدانات قاسية ،لممارسات كثيرة
لعت من كثيرين ، ورغم ادعاءات ما يسمى
الفرقة الناجية ، فإن إجماعاً حول خروج بعض
فرق من الاسلام وبقاء بعضها الآخر لم يتحقق ،
بالتالي فقد ظلت البدائل المطروحة للسياسات
رسمية « إسلامية » مثلما ظلت المجتمعات التي
طرح فيها هذه البدائل مجتمعات « اسلامية) .
لولا أن التاريخ المسجل والشائع لمنطقتنا منذ اشرقت
عليها شمس الاسلام هو تاريخ الخلافة الرسمية ولو ان
اريخ المعارضة لقي من التسجيل والشيوع مثلما
قي التاريخ لرسمي ، ولكنا ادركنا اتصال واستمرارية
طرح البدائل الاسلامية على امتداد تاريخنا
لاسلامي ، ولكنّا تبينّا أنماط الاحتكاك أو التفاعل
و الصراع بين هذه البدائل ، ولكنّا الآن أقدر على
فهم ميكانيكيات التغير الاجتماعي / السياسي في
لمجتمعات الاسلامية .

وقد يكون مفيدا هاهنا أن نذكر أن حركة « الاخوان المسلمين » قد تأسست في مصر عام ١٩٢٨ م في أعقاب الاجهاز الكامل على ثورة ١٩١٩ . عقب حادث مقتل السردار في عام ١٩٢٤ م ، واشتداد أزمة الحكم ، وتعثر القضية الوطنية ، وانتهاء عهود الحكومات الائتلافية ، وبداية الدخول في عهود الحكومات العملية أو حكومات الأقليات ، مما قد يرجح أن الظروف العامة كانت تقتضي طرح « بديل إسلامي » عوضاً عن البدائل الأخرى المجهضة أو العاجزة (٦) .

وإذا كان الاسلام لا يزال يحتفظ بحيويته كدين سياسي ، كما أنه لا يزال المكون الرئيسي لثقافتنا السائدة الحاضرة ، فان استمرارية طرح البديل أو البدائل الاسلامية تظل واردة وتظل احقيتها قائمة ، مثلما تظل قوى وجماعات وتيارات كثيرة قادرة على التقدم بهذه البدائل ومستعدة لتحمل تبعات الدعوة اليها ومسئوليات الدفاع عنها . ويكون من غير المنطقي ، بل وقد يكون ضد طبائع الأشياء ، أن يحال بين هذه القوى والجماعات والتيارات وبين إقرار حقها الدستوري في الممارسة السياسية على أساس استقلالية التنظيم وحرية العمل ... وإذ يستقر هذا الحق لهؤلاء ، فإن الدخول الى ميدان الممارسة الشرعية هو الخطوة التالية . وها هنا تنهض الخبرة السلبية بممارسات بعضهم السابقة ، بما تضمنته هذه الممارسات من تعصب ، ومن عنف ، ومن تعجل الاصطدام بالآخرين ، محذرة من مشقات الطريق ، مخوفة من مخاطر التجربة ... وها هنا أيضاً قد يحسن الحديث عن قواعد جديدة للممارسة السياسية يجب أن تلتزم بها هذه القوى والجماعات والتيارات التي تخلع على نفسها صفة « الاسلامية » .

ضوابط سياسية حضارية

في إطار المشروعية القانونية ، يجب على كافة التنظيمات المشاركة أن تلتزم بالقواعد السياسية التي يلتقي حولها الاجماع الوطني ويعتمدها ضوابط للممارسة او يقيم بها حدوداً للمنطقة أو المناطق الحرام التي لا يجوز التسلل إليها . وهذه القواعد عادة ما تكون نبت الظروف السائدة في المجتمع أو وليدة خبراته التاريخية المتراكمة ، داخلية كانت أو خارجية . وبدون التزام الحد الأدنى هذا فإن العملية الديمقراطية تكون معرضة دائما لاحتمالات الهجوم من الخلف ، أو نسف القواعد ، أو التفجير من الداخل ، وكلها توجهات خطيرة ومدمرة . والقوى والجماعات والتيارات الاسلامية تأتي في مقدمة المدعوين للالتزام بهذه الضوابط السياسية الحضارية ، بوصفها قوى ذات فاعلية واضحة في صياغة حياة المجتمع والتأثير فيها من جهة ، ثم لكونها تعودت أن تمارس فعالياتها وأنشطتها خارج هذا الاطار المجتمعي المتفق عليه من جهة ثانية .

ويتصدر هذه الضوابط بالطبع خطر التنظيمات العسكرية او شبه العسكرية ، واستبعاد العنف ،ونبذ العمل السري ، والحرص على تجنب إثارة النزعات الطائفية ، حيث أن كل هذه الأنماط للسلوك السياسي غير الرشيد ليس هناك مبرر لاعتمادها ما دامت المشروعية القانونية للمشاركة السياسية قائمة ، ومادامت استقلالية التنظيم محترمة ، وما بقيت حرية الحركة مكفولة .

ويستلزم الأمر أيضا تعود فضيلة التوجه الى الجماهير لتكون حكما بين التيارات المختلفة المتنافسة وبين البدائل المتصارعة المطروحة . وبقدر اتقان العمل السياسي وبقدر وفائه بحاجات العباد (مسلمين وغير مسلمين) يكون تجاوبهم مع اصحاب العمل ، ويكون توفر الأغلبية التي تدفع بهؤلاء الى مواقع الولاية (السلطة) وتمنحهم فرصة تحويل تصوراتهم النظرية الى اجراءات عملية تتحقق عن طريقها براجمهم ومستهدفاتهم .

والقبول بتعدد التصورات لحل المشكلات المجتمعية (مشكلات المعاش) ، والرقي بالسلوكيات الى مستويات القدرة على التعامل المتحضر مع الآخرين المخالفين ، كلها أيضا شروط اساسية واجبة الاحترام .

فبدون قبول بمبدأ التعدد تسقط العملية الديمقراطية من أساسها . والتعدد قد يكون خارجيا وقد يكون داخليا . والتعدد الخارجي يحدثه وجود قوى وتيارات وتنظيمات لاترفع واجهات أو مسميات دينية ، بينما التعدد الداخلي ينشأ عن وجود قوى وجماعات وتيارات ترتضي لنفسها صفة «الاسلامية » ولكنها تخالف الآخرين الذين يتعلقون بذات الصفة . مع التأكيد بأنه حتى المخالفة في الدين ، وهي غير واردة عادة ، ليست سبباً يمكن قبوله ، لا عقلاً ولا شرعاً ولا حضارة ، للمصادرة على ظاهرة التعدد الخارجي . مثلما أن التعدد الخارجي يجب أن لا يحول بين حكومة مسماة « إسلامية »وبين اعمال تصوراتها واجتهاداتها وسياساتها التي قبلتها الجماهير وكلفتها على أساس منها لتولي المسئولية . ويظل حق التنفيذ والممارسة بالسلطة هذا قائما طالما بقيت الأغلبية خلف هذه الحكومة .

والتعصب الذي تبديه التيارات الدينية في الحكم على مسائل السياسة ومشكلاتها وقضاياها ينشأ أساسا عن اعمال قاعدة « الحلال والحرام » في مثل هذه الشؤون . ولما كانت جوانب النشاط السياسي وصوره جميعها ليست من الأمور التعبدية النقلية ، ولا تقع في دائرة التحريم الديني النصي ، ولكنها على العكس من ذلك أمور اجتهادية يتحول فهمها مع تحولات الزمان والمكان والمصلحة المرسلة ، فان اعمال قاعدة « الصواب والخطأ » يكون هو الأصح وهو الأصلح ، ويكون فوق كل ذلك هو

الوسيلة الفعالة لاغلاق باب التكفير الساذج الذي عانينا الكثير من جهالاته ومن حماقاته في السنوات الأخيرة .

والآن يمكن أن ينهض اعتراض مفاده أن تحول الجماعات الاسلامية الى اعتماد هذا المنهج المسيس المتحضر في التصرف والسلوك يظل نوعاً من التمني الحالم ، ما لم يثبت أن الخبرات السلبية التي راكمتها ممارساتهم نشأت عن غيبة الاطار الديمقراطي للعمل السياسي في مجتمعات المسلمين ، وليس عن تشوهات داخلية ، سلوكيه وفكرية ، أورثتها هذه الجماعات . وفيما يلي ترد محاولة اجتهادية لتفسير أسباب العنف ودوافعه الحقيقية لدى هذه الجماعات .

تعقب جذور العنف

منذ نشأت جماعة الاخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ م وهي صاحبة اليد العليا في ضبط ايقاع الحركة الاسلامية ، ليس في مصر وحدها ، ولكن في العالم كله ، بطريق مباشر أو غير مباشر . فهي الحركة الأم ، وهي النموذج الأول والأكبر ، وهي القوة الاساسية الفاعلة ، وهي التي خرج ويخرج من جوفها ، بالصواب وبالخطأ ، الأكثريه من الجماعات المسماة بالاسلامية .

ومنذ تكوين جماعة الاخوان المسلمين فانها والجماعات الاسلامية (اللاحقة) قد دخلوا في دورات صراع أربعة ضد السلطات الرسمية ، تم فيها جميعها تبادل العنف . وهذه الدورات الصراعية هي : دورة الأربعينات (١٩٤٨ م) ، ودورة الخمسينات (١٩٥٤ م) ، ودورة الستينات (١٩٦٥ م) ، ودورة السبعينات الممتدة المتقطعة التي بدأت عام ١٩٧٢ م تقريباً ، لتمر بحادث الفنية العسكرية (١٩٧٤ م) ، ثم حادث مقتل الشيخ الذهبي (١٩٧٧ م) ، قبل ان تبلغ ذورتها الدرامية باغتيال أنور السادات في أكتوبر (١٩٨١ م) .

وقد حاول البعض أن يبحث عن أسباب اجتماعية / اقتصادية ، او نفسية / خلقيه ، يبرر بها عنف الجماعات الاسلامية ، الا ان البحث الاحصائي التحليلي الذي اجراه فريق الجامعة الامريكية بالقاهرة والسابق الاشارة اليه قد اثبت غياب أية تمايزات ذات دلالة تتعلق بالأصول الاجتماعية او بمستوى التعليم او بالتكوين الفردي لأعضاء هذه الجماعات يجعل تأثرهم بالأزمة المجتمعية الشاملة التي تحيط بالمجتمع المصري مغايرا لتأثير سائر الكتلة النشيطة من الشباب المصري بكافة توجهاته السياسية يمينية كانت او يسارية .

وقد زعم آخرون ان آثار الاعتقال والتعذيب في الستينات ، هي السبب الرئيسي وراء العنف الذي بدر في السبعينات . ولكن هذا السبب وان كان قد لعب دوراً في اشغال دورة الصراع السبعينية ، الا ان سعة وتنوع العضوية وتجددها في هذه الجامعات يدحض هذا الزعم ، اضافه الى انه لا يمكن سحبه الى دورات الصراع السابقة ، خاصة دورتي الاربعينيات والخمسينيات والى درجة كبيرة ايضاً دورة الستينيات .

وذهب فريق ثالث الى ان كتابات الأستاذ سيد قطب والأستاذ ابي الاعلى المودودي عن الحاكمية ، وعن الجاهلية الجديدة ....الخ ، وتأثر الشباب بها ، هي المسئولة عما جرى . ورغم الاقرار بالآثار السلبية التي أفرزها التعامل الصبياني مع هذه الكتابات ، الا ان العنف قد مورس من الجماعات الاسلامية في الأربعينيات والخمسينيات ، وكذلك في الستينيات الأولى ،قبل ظهور او انتشار اغلب هذه الكتابات ، بل وفي وجود قيادات حكيمة ومسالمة ، ولا تحمل اقوالها ولا مؤلفاتها الكثيرة المنشورة شبهة ترجيح للعنف ، مثل الامام حسن البنا ، والمرشد العام الثاني لجماعة الاخوان المسلمين الاستاذ حسن الهضيبي .

أما اذا بحثنا عن السمات المشتركة لسلوكيات الجماعات الاسلامية ولأنماط علاقاتها بالسلطة خلال دورات الصراع الأربعة السابق ذكرها فإننا قد نصل الى الآتي :

١ ــ لم يكن للجماعات الاسلامية في أية مرحلة من هذه المراحل شرعية قانونية (دستورية) تسمح لها بممارسة العمل السياسي ، حتى ولو كانت السلطة قد أعطتها الحق القانوني لممارسة انشطة الدعوة الدينية وخدماتها التقليدية .

بل إنه في السبعينيات كانت هذه الانشطة الدينية تمارس بغير سند من القانون ويكون من السلطة مقصود .

٢ ــ فيما عدا دورة الصراع الستينية ، حيث كانت جماعة الاخوان محظورة والسلطة في وضع قوي يجعلها في غير حاجة اليها فإن استغلالا للجماعات الاسلامية من*قبل السلطة لضبط وارهاب الاتجاهات السياسية المخالفة للسلطة والمقلقة لها ، كان يسبق دائما اصطدام هذه الجماعات بالسلطة (٧) .

٣ ــ قد يكون الخوف على الحركة الناشئة التي لا تملك الشرعية القانونية ، والرغبة في تقويتها تنظيميا وجماهيريا هو المحرض للجماعات الاسلامية على انتهاج طريق العمل الممالىء للسلطة مع الانكار القولي للرغبة في ممارسة العمل السياسي في البدايات . الا ان تحرك هذه الجماعات في وسط جماهيري متعاطف (ولكنه غير ملتزم تنظيميا) ، وكذلك نجاحها في تحجيم القوى السياسية الأخرى بما يؤدي الى خلو نسبي للساحة أمامها ، سرعان ما يعطيانها وهم القدرة على مواجهة السلطة فيحدث الاصطدام ، ويقع تبادل العنف ، خاصة اذا استبد الخوف بالسلطة نتيجة خلطها هي الاخرى بين تعاطف الجماهير المسلمة الضخمة مع هذه الجماعات وبين الالتزام التنظيمي (غير الواقع) لهذه الجماهير تجاه تحركاتها وسلوكياتها ، اضافة الى انه في غياب الضمانة الدستورية القانونية لحق التواجد السياسي ، فان الدفاع عن هذا الوجود بالقوة يصبح هو الممكن المتاح حين يحدث الاصطدام .

والمحصلة النهائية يمكن ايجازها في أنه مع غياب الحق الشرعي (الدستوري والقانوني) في الوجود والعمل فان تأرجح الجماعات الاسلامية بين مهادنه (وربما معاونة) السلطة وبين الاصطدام بها يكون وارداً . كما أنه في غياب هذا الحق يصبح الالتزام بالقواعد السياسية أثناء ممارسة العمل السياسي غير ممكن ، كما يصبح الدفاع عن الذات بالعنف هو الامكانية الوحيدة حين الاصطدام . يضاف الى هذا ان توحداً في موقف هذه الجماعات معادياً للسلطة قد يتبلور رغم تناقضاتها التي قد تكون عدائية والتي لا يمكن ان تسمح لمثل هذا التوحد ان يقوم في ظل ظروف ديمقراطية مغايرة . ومع غياب السماحة الديمقراطية في العمل الاجتماعي / السياسي ككل ، تغيب فرص الاحتكاك الفكري المتحضر ، وتقل فرص التنوير ، وتكثر الأنشطة الخفافيشية سواء بدوافع دينية او فلسفية او ايديولوجية . ويصبح المخرج الوحيد الممكن من أزمات العنف الدورية هو : البدء بالديموقراطية للجميع ، والممارسة بالديمقراطية ومن الجميع ، والانتهاء الى تحقيق المستهدفات بالديمقراطية من أجل الجميع .



الهــوامــش

(١)ترجم هذا الكتاب الى العربية بعنوان « الاسلام المناضل » .. التحرير .

(2) G. H. Jansen ; Militant Islam ; Harper & Raw, Publis hers ; New York ; 1979, P. 134 .

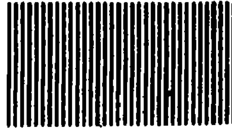
(3) Saad Eddin Ibrahim ; Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups ; Int. J. Middle East studies ; No. 12 ; 1980 ; PP 423 - 453 .

(٤) يمكن استشفاف ذلك من التحقيقات والتغطيات المسهبة التي اجرتها مجلة المصور القاهرية بشأن العنف وبشأن الجماعات الاسلامية منذ اغتيال الرئيس السادات .

(٥) لعل اصدق وأخلص وأوضح ما قيل في هذا الصدد ، ما قدمته مجلة العربي في عدد يناير ١٩٨٢م ، بأقلام نخبة نخبة من رجال الفكر المصريين الذين يضربون بجذورهم الفكرية في أعماق الحركة الاسلامية ، والذين لم تكن ولاءاتهم الفكرية او العملية للتوجه الاسلامي موضع شك في يوم من الأيام .

(٦) قد يزكي هذا الترجيح ما نسب الى الأشخاص الستة الذين التقوا بالامام حسن البنا في الاسماعيلية وبدأ بهم تكوين الجماعة اذ قالوا له : « لقد سئمنا حياة الذل والقيود هذه ، وعجيب ان نرى العرب والمسلمين ليست لهم منزلة ولا كرامة ، فهم ليسوا أكثر من أجراء تابعين للأجانب ....وإننا لنشعر بعجزنا عن فهم الطريق الى العمل كما تفهمه أنت ، ولا نعرف الطريق الى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرفه أنت ...» انظر ريتشارد ب . ميتشيل ، الاخوان المسلمون ، ترجمة عبد السلام رضوان ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، ص — ٣١ .

(٧) في حوار اجرته مجلة المصور القاهرية ، عدد ٢٢ يناير ١٩٨٢ م ، ذكر الاستاذ عمر التلمساني (الاب الروحي الحالي للأخوان المسلمين) ان السلطات المصرية في عهد السادات قد منحت زعيم احدى الجماعات الاسلامية ١٥٠ فدانا في مديرية التحرير ، ومقراً في حي السيدة زينب بالقاهرة ، لتساعده وجماعته على ممارسة نشاطهم ، قبل أن تعود وتعتقله في سبتمبر ١٩٨١ م .



أبحاث

الشباب
من الأغتراب إلى البناء*

د . عبد العزيز كامل
المستشار بالديوان الأميري — الكويت

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

(١)
مدخل

أبدأ بحديث شريف رواه الإمام أحمد في مسنده ، أن أعرابياً سأله : يارسول الله ﷺ ، أخبرني عن الهجرة ، إليك أينما كنت ؟ أم لقوم خاصة ؟ أم إلى أرض معلومة ، إذا متّ انقطعت ؟ فسأل ثلاث مرات ثم جلس . فسكت رسول الله ﷺ يسيراً ثم قال : أين السائل ؟ قال : هو ذا حاضر يارسول الله . قال : الهجرة أن تهجر الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، ثم أنت مهاجر ، وإن مت في الحضر(١) .

ويمثل هذا الحديث الشريف المحور الرئيسي لما أود أن أدير من حديث وحوار حول الاغتراب والبناء في المجتمع الإسلامي المعاصر ودور الشباب فيه :

(٢)
تحليل

فالسؤال كان عن الهجرة . والهجرة « موقف » من المجتمع والحياة : هي انتقال فكري ونفسي يصحبه — أحياناً — تغيير موقع العمل . ولقد بدا هذا في صورة الهجرة في حياة المصطفى عليه الصلاة والسلام ، والأنبياء من قبله ، فالهجرة اغتراب يهدف إلى الأفضل :

هاجر الرسول (ﷺ) من مكة إلى المدينة . وهاجر أصحابه من قبله إلى الحبشة إلى حين ، ثم اتجهت هجرتهم إلى المدينة وارتضاها الرسول وصحبه والأنصار قاعدة للإسلام .

وارتباط الهجرة بالنية من ناحية ، والعمل الإيجابي من ناحية أخرى يتجلى في الحديث الشريف :

إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء ما نوى ، فمن كان هجرته إلى الله ورسوله ، فهجرته إلى الله ورسوله . ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر إليه . (متفق عليه ، عن عمر بن الخطاب) .

وهذا الحديث — حديث الهجرة والاغتراب — هو الذي اختاره الإمام البخاري ليفتتح به كتابه الجامع الصحيح . وفي الحديث ثلاثة عناصر أساسية :

١ — موقف فكري عقائدي .

٢ — تركُ موقع ، به أسلوب حياة لا يتلاءم مع الموقف .

٣ — انتقال الى موقع جديد ، يشارك فيه الفرد مع الجماعة ، في بناء حياة جديدة ، يتحقق فيها الهدف المرجو ، كله أو بعضه .

وبالربط بين الحديثين يبدو أن الهجرة لا يشترط فيها دائماً تغيير الموقع المادي ، بالرحيل عنه إلى موقع

* بحث مقدم إلى الندوة الإسلامية الخامسة ، القيروان (تونس) ، ١٩٨٢ م

جديد ، وإنما يستطيع الإنسان أن يهاجر وهو في مكانه : أن يهاجر فكرياً ، وأن يشارك حيث يكون ، في بناء حياة جديدة . بعبارة أخرى تستطيع أن تلخص الأمر كله في كلمات ثلاث : فكر . ترك . مشاركة . ولنتناول كل واحدة منها بشيء من التفصيل ، مع الاستعانة بأمثلة من تاريخ الإسلام وحياتنا المعاصرة .

(٣)
الفكر والحركة في صدر الإسلام

آفاق ثلاثة :

ولكي يكوّن الإنسان — أي إنسان — موقفه ،لا بد له من دراسة واعية لأبعاد القضية التي بين يديه أو الحياة التي يحياها ، ثم يستطيع بعد هذا أن يمارس الترك — وهو والفكر يمثلان الاغتراب ، ثم يمارس المشاركة ، وتمثل البناء الإيجابي على هدى .

فبي تتابع مستمر بين الترك والمشاركة ، يصعد به الفرد والمجتمع إلى آفاق أوسع من الحياة : كلما أدرك أفقا هاجر منه إلى أفق أعلى « وأن إلى ربك المنتهى » (النجم : ٤٢) .

ولنأخذ مثالاً من صدر الإسلام لنربطه بحياتنا المعاصره :

نموذج من الهجرة النبوية :

حمل الرسول عليه الصلاة والسلام أمانة الدعوة إلى الله . « اقرأ باسم ربك الذي خلق » (العلق ١) . ومن بعدها نزل قوله تعالى : « يا أيها المدثر قم فأنذر » (المدثر : ١) . واتسعت دائرة المسئولية : « وأنذر عشيرتك الأقربين » (الشعراء : ٢١٤) .

وحدث الحوار ، ثم الصراع — بينه وبين قومه — في مكة ، واشتد الإيذاء ، فقال لأصحابه « لو خرجتم إلى أرض الحبشة . فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد . وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه » (٢) .

هناك مبررات الخروج من مكة ، ومبررات الهجرة إلى الحبشة . وهي هجرة هادفة وموقوفه . فهي أرض صدق وإيواء . ولكنها لا تصلح أن تكون منطلقاً للدعوة . ولهذا جاء هذا القيد « حتى يجعل الله لكم فرجاً » .

ويختلف هذا الهدف عنْ الهجرة الى المدينة ومقوماتها . فكان مما بايع عليه رسول الله ﷺ الأنصار :

« أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم » فقال البراء بن معرور :

نعم ، والذي بعثك بالحق نبيا لنمنعك مما نمنع منه أزرنا » واعترض القول أبو الهيثم ابن التيهان :

— يارسول الله ، ان بيننا وبين الناس حبالاً وإنا لقاطعوها — يعني اليهود — فهل عسيت ان نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟ فتبسم رسول الله ثم قال :

— بل الدم الدم . والهدم الهدم أنتم مني وأنا منكم . أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم (٣) .

فالهدف الجديد هو « اختيار » موقع قاعدة الإسلام في الجزيرة العربية ، حيث قام الإسلام ، لتظل الدعوة عربية المهد والانطلاق ، ثم لتحقق عالميتها بعد استقرارها العربي الأول .

الهجرة بهذا عمل بمقدار : مصدراً وهدفاً ومستقراً .

لو تعمقناها لوجدنا فيها اللقاء بين العقيدة والفكر من ناحية والعمل والحركة بشقيها من ناحية



أخرى . حركة « من » موقع ، وحركة « إلى » موقع .

العدل في الحكم على المواقف :

وقد استحضر الصحابة عند هجرتهم من مكة ، ما يحببهم فيها ، وما دعاهم إلى الهجرة منها ، في توازن تجلى في أروع صورة في قول المصطفى عليه الصلاة والسلام مناجيا مكة وهو مهاجر إلى المدنية :

ـ أنت أحب بلاد الله إلى الله ، وأنت أحب بلاد الله إليّ . ولولا أن المشركين أخرجوني لم أخرج منك .

وفي هذا نزل قول الله تعالى :

« إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ * قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ » (القصص : ٨٥)(٤) .

ويتجلى حب مكة فيما وصفتها بها أم المؤمنين عائشة ، بعد هجرتها إلى المدينة :

ـ ما رأيت السماء أقرب إلى الأرض بمكان كما رأيتها في مكة ، وما رأيت القمر أضوأ بمكان كما رأيته في مكة(٥) .

وأمضى الرسول سبع سنوات في المدينة ثم عاد إلى مكة معتمراً ، ثم جاءها في غزوة الفتح في العام الثامن ، ثم جاءها في العام العاشر حاجاً .

ونقف عند خطبتين للرسول ﷺ أولاهما عند فتح مكة والثانية في حجة الوداع :

١ ـ كان من قوله في الأولى على درج الكعبة :

« ألا أن كل مأثرة كانت في الجاهلية ودم تحت قدميّ هاتين ، ألا ما كان من سدانة البيت وسقاية الحج . ألا اني قد أمضيتهما لأهلهما كما كانا » .

(أخرجه ابن ماجه عن ابن عمر)

ومن قوله في خطبة الوداع الجامعة :

ـ « ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدميّ موضوع ، ودماء الجاهلية موضوعة . وربا الجاهلية موضوع » وبدأ بما لأهله بوضع دم ابن ربيعة بن الحارث وربا العباس بن عبد المطلب .

(أخرجه مسلم عن جابر)

وفي أداء الحج أمر الرسول قريشاً أن تفيض من عرفات لا من المشعر الحرام كما كانوا يفيضون في الجاهلية ، وذلك لكيلا يتميز بعضهم على بعض . وفي هذا نزل قول الله تعالى :

« ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم » (البقرة : ١٩٩) .

ونهاهم عن التفاخر بالآباء والأنساب وأن يتجهوا إلى ذكر الله في هذه الأيام المباركة :

« فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً » (البقرة : ٢٠٠)(٦) .

بناء المجتمع الجديد :

ويبدو هذا المنهج أيضاً في بناء مجتمع المدينة : أقر الإسلام فيه أوضاعاً ، وبدّل أوضاعاً . واعتمد على ركيزة الإيمان ووضوح الفكرة ، وإيثار العدل والاتزان :

« ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى » (المائدة : ٨) .

بدأ بتأكيد الإخاء بينهم ، ومحاربة أية بادرة لشق الصف الإسلام . ومع تركيز الإيجابيات كالصلاة والزكاة ، تدرج في تحريم السلبيات كالربا وشرب الخمر . و « التدرج » من الأصول المرعية في التشريع الإسلام .

وتنوعت مواقف الإسلام أمام العقبات ، وإن ظل الهدف واحداً : لقي عقبات من الكفار واليهود

والمنافقين . أزاح العقبات حينا . أخرّ الاصطدام بها حينا . التف حولها حينا . وهو يقوم بهذا في تخطيط ومرونة تحتفظ بأصول الإسلام وتستجيب في ذات الوقت لحاجات الحياة ومتغيراتها .

وبهذا كان البناء عملاً نامياً ، آخذاً في الاتساع مدركاً نبض المجتمع ، وجوانب القوة والضعف فيه ، ومدى احتياله . وقد تطور هذا المدى مع خطوات تكوين قاعدة الإسلام في المدينة .

هذه جولة سريعة في الآفاق الثلاثة : الفكرة . الترك . البناء ، وجوانب من تطبيقها في العهد النبوي .

حروب الردة (التحدي الأول في عهد الخلافة الراشدة)

وقد تجلى استيعاب المجتمع الإسلامي الأول لهذه التجارب — أول ما تجلى — بعد رحيل المصطفى عليه الصلاة والسلام في حروب الردة . وفي تلك الحروب تلاقت الفكرة بالعمل في وحدة عضوية ، كانت التثبيت لوجود الإسلام وقيامه . فلقد قررت حروب اليمامة مصير الإسلام ، واستشهد فيها من الصحابة أكثر مما استشهد في جميع غزوات الرسول ، وقتل فيها من الطرف المقابل أكثر مما قتل في جميع الغزوات .(٧) ومن حروب الردة ، وبقيادة الذين حملوا مسئوليتها ومن معهم من المؤمنين ، شق الإسلام طريقه إلى خارج الجزيرة العربية ، ناشراً أنواره في أرض فارس والروم .

ولولا هذا الترابط الوثيق بين الفكر المبدع والعمل المنظم في صدر الإسلام ، ما تكوّن التاريخ الإسلامي ، ولا قامت الحضارة الإسلامية . وهل كان هذا غير رحلة من الاغتراب إلى المشاركة ؟ هذا إذا استخدمنا مصطلحات العصر الذي نعيشه .

وإلى تحدياته ننتقل :

(٤)
مجالات التحدي المعاصر

ومن أبرز الظاهرات — المتوازية والمتفاعلة — التي يشهدها عالمنا الإسلامي ، كما تشهدها كثير من الشعوب النامية ، والتي سبقتنا على الطريق :

١ — الرجوع الى الأصول الحضارية الذاتية ، أو زيادة الوعي بها .

٢ — زيادة الوعي بالآفاق الجديدة التي تقابل الإنسان المعاصر ، وبخاصة في المجال العلمي والتقني .

الأصول الذاتية الحضارية :

وفي عالمنا الإسلامي يتباين هذا الموضوع إلى الأصول الحضارية الذاتية قوة وضعفاً ، وشمولاً وتحديداً ، وحكمة وتقليداً . ومن أقصى المغرب العربي ، إلى جزائر المحيط الهادي ، وفي قلب العالم الجديد بشقيه الانجلو سكسوني واللاتيني ، نشهد درجات متباينة من هذا الرجوع أو زيادة الوعي :

١ — في أقصى تطرفه الموضوعي : انعزال عن المجتمع ، مادي ونفسي ، ولجوء إلى الجبال والكهوف ، وزهد في ممارسات المجتمع اليومية ، وإدانة لنظامه التعليمي ، أدت إلى أن ترك بعض الشباب المؤمنين بذلك ، جامعاتهم ومدارسهم والدوائر الحكومية التي يعملون فيها ، ومارسوا حرفاً يدوية بسيطة وتجارة محدودة المدى .

٢ — وفي الطرف المقابل ، نفر من الشباب أعطوا أنفسهم الحق في مراجعة شاملة للتراث كله ، عقائد وعبادات وأخلاقيات ومعاملات ، حتى أصبح

الدين عند أصحاب هذا الموقف الأخير أمراً فردياً ، وعلاقة بين الإنسن وخالقه ، وأعطوا للفرد عندهم حق تحديد مداها وشمولها .

٣ ــ ووصل بعض هذا إلى ما تتخذه بعض الحكومات الإسلامية من مواقف ، وما تسنه من تشريعات تحكم بها على الإسلام ، وتتحكم فيه : قبولاً وتعطيلاً ورفضاً ، وهي ــ فيما بينها ــ ليست على كلمة سواء في اتباع الإسلام فكراً وعملاً .

٤ ــ بل إنك في القطر الواحد ، وفي ظل الحكومة الواحدة تجد التباين العملي في قبول الإسلام بين إقليم وإقليم ، ومدى القدرة على إبداع الصيغ التطبيقية لما تقبله من فكر إسلامي .

وليس هذا البحث مجالاً واسعاً للتعمق في هذه الدراسة ، ولكن أكتفي بالقول بأهمية دراسة العلاقة بين موقع القطر أو الجزء من القطر ، وبين خطوط ومراكز التأثير العالمية المعاصرة .

وحتى في المناطق الإسلامية التي تتفق موقعاً ، نرى تباينها في مدى التأثر بثقافة ، ويخضع هذا ــ في بعض جوانبه ــ للتفاعلات الحضارية بين هذه المناطق ، وبقية أجزاء القطر من ناحية ، وجوانها المسلمين وغير المسلمين من ناحية .

ويبدو هذا إذا رجعنا ــ كنموذج ــ إلى بعض الحركات الإسلامية الرئيسية في القرن التاسع عشر : الوهابية في شبه الجزيرة العربية ، والمهدية في سودان وادي النيل ، والسنوسية في ليبيا وامتداداها في بعض الأقطار المجاورة . (٨)

فأمام الضغوط الخارجية اضطرت كل منها إلى أن تتخذ قاعدة داخلية ، بعيدة بقدر الإمكان عن التأثير الخارجي ، وتستطيع فيها ــ إلى أبعد مدى ممكن ــ أن تحمي نفسها . فارتبطت الوهابية بنجد ، ثم انطلقت منها الى بقية أجزاء الجزيرة العربية .

وتراجعت المهدية الى كردفان ، ثم انطلقت منها إلى ملتقى النيلين الأبيض والأزرق ، وحاولت بعد هذا الزحف شمالاً إلى مصر . واضطرت السنوسية إلى الإيواء الجنوبي ، بعيداً عن المؤثرات الخارجية ما استطاعت لتحاول الانطلاق بعد هذا شمالاً ، ولتستطيع من معاقلها أن تستمد عوناً من جوانها المسلمين .

ومع أن كلا من هذه الحركات الثلاث كانت لها شرايينها التي تربطها بالجبهات البحرية المفتوحة على العالم الخارجي ، كاستناد الوهابية في مرحلة الانطلاق الأولى إلى القاعدة الكويتية ، ومحاولات المهدية الارتباط بكل من النشاط السنوسي والقاعدة المصرية ، والروابط بين السنوسية وجوانها وبخاصة مصر ، إلا أن كلا منها ــ في الظروف التاريخية للقرن التاسع عشر ــ اضطرت إلى أن تتخذ لها درعاً صلباً من الصحراء أو القلب القاري ، تحتمي فيه ، ثم تنطلق منه .

ومع أن كلا من الحركات الثلاث تركت طابعها على القاعدة القطرية التي قامت فيها ، إلا أن مدى التأثير يتباين فيها ــ ولا زال ــ بين المناطق الداخلية والمناطق الساحلية .

وحتى الآن نرى الفروق الواضحة في الجزيرة العربية بين القلب المحافظ ، والأطراف الأشد احتكاكاً بالعالم الخارجي : فالطابع العام في نجد يختلف في بعض خصائصه الحضارية عن دول الخليج العربي ، وعن الموانىء والمدن الساحلية السعودية على البحر الأحمر .

والمدن الإسلامية على الساحل الجنوبي للبحر المتوسط تختلف فيما بينها من حيث التأثيرات الخارجية : انجليزية وفرنسية وإيطالية وأمريكية . وإن

مدن الساحل الافريقي العربي على البحر المتوسط — في عمومها — تختلف عن الأجزاء الداخلية الأكثر محافظة : صعيد مصر ، جنوب ليبيا ، وجنوب تونس ، مناطق جبال الأطلس والأجزاء الصحراوية في دول المغرب العربي بعامة .

وفي عصر الطيران وثورة الاتصال ، تقاربت المسافات ، وتيسر انتقال المؤثرات الفكرية والمادية ، إلا أن هذه العوامل في عمومها تتأثر بالخصائص الحضارية لكل قطر وان تنوعت البيئات الحضارية في داخله .

نحو التراث :

وكما نجد هذا التباين في المواقف ، من الاصالة والذاتيه الحضارية ، نجده أيضاً من معطيات الآفاق الجديدة التي تقابل الإنسان المعاصر وبخاصة في المجال العلمي والتقني .

وقبل الانتقال إلى هذين المجالين (العلمي والتقني) لنا وقفة عند مضمون الذاتية الحضارية . فهذه الذاتيه — عند تكوّنها — تشمل جانبي الفكر والعمل ، ثم يصبح الاثنان تاريخا وتراثا . بعبارة أخرى : ما كان عند حدوثه « عملاً وتطبيقا » أصبح عند دراسته اللاحقة ، فكرا وتراثاً . وبهذا يتضخم التراث دائما : بأصوله التي قام عليها ، والإضافات الفكرية والتطبيقية التي جاءت تعبيراً عنه . فما كان حاضرا ، وأصبح تاريخاً .

التعبير الجديد :

تأسيساً على ذلك لا بد للحاضر الفكري من تعبير عملي ، كما كان للفكر — في اصالته تعبيراته العملية — وهذا التعبير العملي هو التصوير الحي لمدى ما نستوعب ونحتفظ من تراث ، وما فينا من طاقة الإحاطة بمجريات الأحداث في عصرنا ، وأبعاد مسئوليتنا وقدرتنا الحقيقية على التعبير عنها .

وهنا يبرز التحدي الكبير أمامنا بعامة ، وأمام الشباب الإسلامي بخاصة :

ما هي قدرتنا على ابداع حاضر ومستقبل جديد تتوفر فيه الميزات التالية :

١ — لا يغرق في طوفان من محاولات الدفاع عن الماضي وتمجيده .

٢ — لا يستنزفه الهجوم على التراث وتدميره .

٣ — لا يفقد ذاته في تقليد لحضارة الغرب — وهي الحضارة التي لا تزال غالبة حتى الآن — ولا في الانطواء عنها ، فيحرم نفسه من معطياتها وهي كثيرة .

٤ — أن يجد لذاته تعبيراً جديداً مثمراً مضافاً إلى جهود سابقه ، متفاعلاً مع جهود قائمه .

(٥) نماذج تطبيقية

ولسنا وحدنا الذين نعاني من تشييد المعبر بين الخصوصية الحضارية ، وآفاق المعرفة المعاصرة من أجل حياة جديدة . وليس شبابنا وحدهم الذين يمرون في هذه التجربة . ومن الخير أن تكون بين أيديهم تجارب شعوب أخرى ، تبذل الجهد — كل بأسلوبه — لتحقيق التقدم والتوازن في هذه الحياة ، دون خضوع للنموذج الغربي ولا انطواء عنه ولا عن غيره .

التجربة اليابانية : (٩)

وقد تكون التجربة اليابانية أكثر ما نحتاج منا إلى

دراسة عميقة ، هي وبعض التجارب الغربية كالنموذج الألماني والسويدي .

ومن نافلة القول ، أن نتذاكر الفرق بين الدراسة والتقليد وحرية الاقتباس . فبعد الحرب العالمية الثانية بذل المعسكر الغربي — وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية — جهوداً دائبة في دراسة المجتمع الياباني . كانت جهوداً علمية علمية متخصصة :

— كيف استطاعت اليابان في تلك الفترة القياسية — من منتصف القرن التاسع عشر — أن تحقق التقدم العلمي والتقني الذي هدد — قبل الحرب العالمية — معاقل الصناعة الغربية ، وكوّن جهازه الحربي ، وأصبح أخطر قوة حضارية في القطاع الشرقي من المحيط الهادي ، حتى أقلق الغرب المقابل في المحيط الهادي ؟ وكان إحساس الولايات المتحدة أشد من إحساس حليفاتها ولهم مصالحهم ومعاقلهم في الشرق الأقصى .

والذي يعنينا هنا الضربة العنيفة ، وغير المسبوقة ، وهي القاء القنبلة الذرية الأولى على هيروشيما في ذلك اليوم الرهيب من تاريخ الإنسانية : ٦ أغسطس ١٩٤٥ ، وما أعقبه من هجوم روسي سارعت معه الولايات المتحدة يوم ٩ أغسطس إلى إلقاء قنبلة ذرية ثانية على نجازاكي حسمت الحرب وحققت لها السبق في احتلال اليابان التي أعلنت استسلامها .

— هل كان الأمر تسابقاً بين قوى ثلاث : من يصل قبل الآخر إلى اليابان ؟ الولايات المتحدة . الاتحاد السوفييتي . الصين ؟ .

— هل كان تحسبا لقيام نوع من التعاون — أو على الأقل التفاعل — بين الصين واليابان : هذه بامتدادها الأرضي الذي يجعلها تقرع أبواب الغرب الشرقية في وسط آسيا ، حيث منطقة من أخطر مناطق الصراع العالمي المستقبله بين الصين بأعدادها المتزايدة ، وليس لها إلا أن تمتد غرباً ، والاتحاد السوفييتي وليس له إلا أن يمتد شرقا ؟ .

— هل كانت ضربة من الجنس الأبيض — تمثله الولايات المتحدة الأمريكية — للجنس الأصفر ممثلاً في أكبر قوة متقدمة فيه وهي اليابان ؟ .

— هل كانت ضربة من العالم المسيحي الغربي موجهة الى العالم البوذي المنطلق في الشرق الأقصى ؟ .

كل هذه الاحتمالات تناولها الباحثون بالدراسة ، ولكن الذي نقف عنده الآن هو الصدمة النفسية والحضارية التي منيت بها اليابان .

والذي يعنينا أيضاً ، كيف تناولت العقول الأمريكية الحياة اليابانية بالدراسة والتشريح والتحليل ، تمهيداً لإعادة تكوينها وصياغتها من جديد ، لو استطاعوا إلى ذلك سبيلاً .

والذي يعنينا أكثر ، كيف استطاعت اليابان أن تنهض من حطام وغبار وإشعاع القنبلة الذرية ، ومن بين الجراح والآلام في عام ١٩٤٥ ، لتستطيع قبل أن يمضي أربعون عاما أن تكوّن قوة اقتصادية ، استطاعت — بكل اقتدار — أن تهدد من جديد — ودون قوة عسكرية — معاقل الحضارة الأوروبية ، وبخاصة في المجالين العلمي والتقني ، وتفوقت في الالكترونيات والانتاج الميكانيكي بنوع خاص ، حتى ارتفعت معدلات البطالة في غرب أوروبا واهتزت وسقطت فيها حكومات ، وزاحم الانتاج الياباني الانتاج الأمريكي في عقر داره ، وفي أسواقه التقليدية .

لقد حرّمت الولايات المتحدة على اليابان أن تعيد بناء جهازها العسكري ، بينا نشطت كل من القوتين الأعظم — الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة — في بناء ترسانتها الذرية ، وما حولها من

أسلحة جوية وبرية وبحرية . ولم يكن أمام اليابان لتحيا ، إلا التفوق العلمي والتقني .

أقول « التفوق » . ومر التطور الياباني في مراحل انتقل بها من التقليد ، الى المشاركة ، إلى الابتكار ، إلى السبق وكسب الثقة العالية في انتاجه ، إلى مزاحمة الغرب في أسواقه وهز قوائم اقتصاده .

مقارنــة :

وهنا وقفــة :

جزء غير قليل من ثروات العالم الإسلامي ذهب ولا يزال إلى التسليح . وأصبح لكل دولة جيشها . وله مصدر أسلحته . والمصادر متعدده . ومع هذا التعدد أذكر أسلوب الغرب في مد الطرق الحديدية في افريقية حيث تعددت السعات بين القضبان بحيث يتعذر على القاطرات والمركبات أن تنتقل ، أن تنقل من قطر إلى قطر ، لتظل القارة ممزقة . ولا تستطيع التعاون ، وهو الأمر الذي تجتنبه الخطوط الحديدية في أوروبا .

وأمامنا أكثر من تجربة كانت تستطيع الجيوش العربية أن تتعاون فيها بفاعلية ، أو بفاعلية أكثر . ولكن تعدد أنظمة التدريب ، وتنوع مصادر وأنواع الأسلحة ، ولكل منها تدريب خاص ، أثبت وجود فجوة واسعة بين التوقيع على معاهدات الدفاع المشترك ، وتطبيق ذلك عمليا ، عند اشتداد الحاجة إليه . بل في أكثر من مناسبة كان الصراع بين العرب والمسلمين شديداً . واتجه السلاح الى صدر الأخ — أخ الجوار والوطن والعقيدة — متدفق الطلقات كأنه شلال دم ، وكان شحيحاً على العدو الحقيقي الذي انتزع الأرض من تحت الأقدام ، ودفع أهلها إلى شتات جديد .

مزيد من المقارنــة :

فالقادرون على صناعة الأسلحة وتطويرها — كاليابان — حرمتهم القوى الكبرى من ذلك ، وغير القادرين على صناعتها ، وفرتها بين أيديهم وأغرت بينهم العداوة — وكثير من دول العالم الثالث نموذج لذلك — واستطاعت هذه الدول الكبرى أن تمتص جانباً كبيراً من الطاقة الحيوية للدول النامية ومن بينها العالم الإسلامي . بينما أمنت تهديد الدول القادرة على منافستها عسكريا كاليابان . وبدلاً من أن تتجه الطاقات في العالم الثالث إلى التنمية ، اتجه جزء كبير منها إلى الصراع الداخلي والصراعات الاقليمية وهي آخذة في النمو ، وقودها الثروات والشباب .

طاقات التنمية بين التجمع والتشتت :

إن الدول القادرة على التأثير العالمي تستند جميعاً إلى قواعد من الأرض والبشر والموارد الطبيعية والتمويل والمستوى العلمي والتقني :

١ — وقد تجتمع هذه العناصر أو معظمها في إطار سياسي واحد . والولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي نموذج لذلك .

٢ — وقد تجتمع العناصر في مجموعة من الدول المتجاورة ، التي لا تستطيع واحدة منها — بمفردها — أن تقف بين القوتين الأعظم . ولكن تستطيع مجتمعة أن تقف ، وغرب أوروبا نموذج لذلك .

٣ — وقد تتوفر بعض هذه العناصر ، وتحتاج الدولة إلى استيراد بقيتها من الخارج : كاليابان ، في حاجتها إلى الموارد الأولية والطاقة .

٤ — وقد تتوفر كثير من هذه العناصر في مجموعة من الدول المتجاورة ، التي تحتاج إلى تعاون كبير فيما

بينها ، لحسن استخدام هذه الموارد ، واستكمال ما ينقصها منها ، بالجهد الدائب في المجال العلمي والتقني : والعالم الإسلامي نموذج لذلك .

إن قدر العالم الإسلامي أن تتعاون دوله . ففي كل منها واحدا أو أكثر من عناصر الانطلاق . ولن تستطيع واحدة — بمفردها — أن تحقق الانطلاق في عصر التجمع . وإذا كان غرب أوروبا لم يجد أمامه إلا أن يتجمع ، وهو بلا شك — يسبقنا كثيرا في المجال العلمي — أفلم يأن لنا أن نحاول صيغة من صيغ التجمع ، وتخطيط استغلال الموارد المشتركة ، وتكوين الاطارات العلمية ، وهي أمور يلتقي عندها أمر الدين بضرورة الحياة والتقدم ؟ .

أعـود فأقول :

هذا هو التحدي الكبير الذي يلقاه هذا الجيل والأجيال المقبله . وان الضياع أو التخلف ، أو الحاجة إلى التنمية ، أو الضعف ، أو الاغتراب .. لك أن تتخذ من الأسماء — في سلبيتها — ما تشاء .. تحتاج منا إلى عبور نصل به إلى الشاطيء الآخر : شاطيء المشاركة الايجابية بين الحاكم والمحكوم . ويسبق المشاركة ويواكبها حوار خصب تتضح به الرؤية ، حتى نسير باقتناع في خط إيجابي من الاغتراب إلى المشاركة في صناعة الحياة .

(٦)
وأمرهـم شـورى بينهم

من الاغتراب إلى المشاركة :

ذكرت بعض آفاق الحوار الذي ينبغي أن يدور أولاً فيما بين الشباب ، وثانياً بين الشباب والسلطات . بعبارة أخرى : أن يكون للحوار مساران : أفقي بين الشباب ، ورأسي بين الشباب والأجهزة التشريعية والتنفيذية .

ولقد ذكرت أمثلة من التجارب السابقة والمعاصرة ، لافتح الطريق إلى القضايا التي تقابل شبابنا في مسيرته إلى مستقبله .

ومع تعدد المداخل التي يمكن أن تسلكها الدراسة والحوار إلا أن هناك هدفاً لا أظن أننا نختلف فيه وهو أن يجمع تكوين الشباب وإعداده لمستقبله بين العقيدة ، والقدرة على المشاركة الإيجابية في الانتاج :

والأمران مترابطان ومتكاملان ، كيف ؟

ذلك لأنهما يدعوان بتغيير جذري في نظامين أساسيين من نظم حياتنا ، أولهما : الدعوة الإسلامية ، والثاني : التربية والتعليم ، بحيث يصبح النظامان تيارا واحدا ، يمثله الجيل المرتقب : المغترب المشارك المبدع بإرادة حرة .

وإذا كان المنتظر من الذين يرسمون خطط البناء الاجتماعي أن يقدموا تصورا متكاملا ، نابعا من الحوار مع الشباب ، ودراسة ظروف المجتمع داخليا وخارجيا ، وإدراك أبعاد المستقبل ، فإن المنتظر من الشباب أن يشارك في إقامة هذا التصور وأن تتاح له فرصة المشاركة فيه ، وأن يمارس — في تدرج — أعباء القيام به . وهذا الأمر ليس باليسير ، لأنه تغيير يشمل حياته اليومية ، الخاصة والعامة ، وعلاقاته الاجتماعية ، وبناءه الفكري ، والكثير من عاداته في الصبر على العمل والدأب فيه ، والإحساس بكرامته والرغبة الصادقة في الإبداع .

بين الحرية والنظـام :

على أن بناء هذا الجيل لا يحمل أي معنى من

صب الأفراد في قوالب جامدة في ظل نظام شمولي . فللشباب أن يختار تخصصه وفق مواهبه الطبيعية دون أن يفرض عليه المجتمع قيداً اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً يعوقه عن متابعة التحصيل ، أو قيداً فكرياً يدفعه بعيداً عما يحسن القيام به .

الأمر لقاء — أو حوار — بين قدرات الفرد وحاجات المجتمع . لقاء يتحقق به ما يسميه علماء أصول الفقه « فروض الكفاية » ، وذلك بتعريف الشباب بالتخصصات العلمية التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي وتشجي



نموذج من الغـــرب :

ومن قريب كنت أقرأ بحثاً للأستاذ اليوت سيف عنوانه « هل نجرؤ على وضع منهج جديد لجيل جديد ؟ »(١٠) .

ومحور البحث قضية أساسية لخصها في قوله « في اعتقادي أن المسألة الهامة التي يجب أن تشغل بال القائمين على التعليم في حقبتنا التاريخية هذه ، هي القيام بالتعريف بما يجب أن تفعله المدارس من أجل أن تمنح الأطفال القدرة على العيش في مستقبل حياتهم . ولقد كانت الإجابة عى هذا يسيرة فيما سلف من العصور . كان أبناء الصيادين يتعلمون فنونه على أيدي كبارهم .. أما في العالم اليوم الشديد التعقيد فقد تبدل كل شيء إلى درجة أضحت معها الغايات التربوية من التعليم المدرسي محاطة بالغموض . ثم اقترح في بحثه عشر طرائق تعين المدرسة على اعداد الشباب للحياة:

١ — الاستيعاب والتمكن التقني .

٢ — ممارسة الحياة التعاونية — ودعم روح الفريق .

٣ — المهارات الأساسية للمحافظة على البقاء : أنشطة اللياقة البدنية . الاسعافات الأولية . مبادىء الصحة النفسية . مبادىء الكهرباء الميكانيكية الخ . .

٤ — تطوير مهارة الاختيار المهني .. كمثال ذكر أن قاموس أسماء المهن الذي صدر في أمريكا عام ١٩٧٧ به معلومات عن عشرين ألف حرفة مستقلة .

٥ — التعلم الذاتي ويقصد به التعليم المستمر وقدرة الفرد على متابعة ذلك .

٦ — مهارات التفكير والابتكار في حل المشكلات واتخاذ القرارات . وذلك بالعناية بإبراز المشكلات وحلولها ، دون اعتماد الدراسة على مجرد التحصيل أو حتى « حفظ » الحلول .

٧ — التواصل : والمقصود به مهارات القراءة وأجهزة الاعلام والقدرة على الاصغاء والتركيز والتلخيص والمفاوضة الخ . .

٨ — المواطنة المحلية والمواطنة العالمية — عن طريق دراسة القضايا القومية والعمالية (مشكلات المحافظة على البيئة . التلوث . الغذاء الخ ..) .

٩ — التربية الأخلاقية . والموازنة على مصالح الفرد والأسرة والمجتمع .

١٠ — الاهتمام بالإنســان .

ثم ذكر نماذج مما تستطيع المدرسة أن تقدمه في هذا المجال عن طريق الممارسات العملية والنماذج والتفاعل مع البيئة : —

ومن الشـــرق :

وفي اليابان هناك لقاء قوي بين التقاليد العريقة

القومية والصناعة الحديثة والدين . العمل عندهم عبادة . والمحافظة على الآلات ونظافتها وصيانتها عبادة . لا اضراب . لا تعطيل . المصنع وعائده يرجع إلى الذين يعملون فيه . ومع ارتفاع الدخول استطاع الياباني أن يحافظ على حياة فيها بساطة ونوع من التقشف . وانعكس حبه للحياة ، حبا للانتاج فيها ، حتى مع تقدم السن ، ما دام قادرا على العطاء . وان نفس الدقة والجمال الذي ينظم به الياباني حديقته الصغيرة أو أماكن الزهر في بيته ، أو يتناول به فنجال الشاي في تقاليد مرعية ، انتقلت من حياته الخاصة إلى الحياة العامة ، اتقانا لصناعة الالكترونات والسيارات ..

(٧)
اقتراحات عمليـــة

ليست أحلامــــا :

قصدت من هذه الجولة الواسعة ، بامتداداها الرأسي في تاريخ الإسلام ، وامتدادها الأفقي في الحضارة المعاصرة ، ومشكلات الدول المتقدمة منها والنامية ، أن نتذاكر معا جوانب من أبعاد المشكلة التي تقابلها . وأن الطريق من الاغتراب إلى المشاركة ليس قريبا ولا ذلولاً .

فما من شعب سار في هذا الطريق إلا دفع الثمن من دمه وعرقه وفكره ، ولا يزال يدفع ، وإلا زاحمه على الطريق من هو أشد منه قوة . فما أبرز اقتراحات هذه المسيرة من الاغتراب إلى المشاركة ؟

١ ــ العقيــــدة :

مع الاحساس بالاغتراب لا بد من إحساس بالاطمئنان والأنس . مصدره الأكبر معرفة الله والعودة إليه « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » (الرعد : ٢٨) . هذا الذكر مصاحب للإنسان في خلوته مع الله ، وعمله ، ولقاء خصومه في ساحات القتال ، وفي التغلب على المشكلات في محاريب العلم .

يقول الله تعالى :

« يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون »

« الأنفال : ٤٥ »

ويقول تعالى :

« إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب * الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار » .

(آل عمران : ١٩٠ ــ ١٩١)

لا بد من عقيدة يستند إليها الإنسان في حياته ، تمده بالطمأنينة وتعينه على مشقة الطريق . وما من حضارة معاصرة ، إلا واستندت إلى عقيدة ، أنزلها الله ، أو صنعها لها حكماؤها ومفكروها . وقد يتباين مدى التمسك بها ، ولكنك تحس وجود هذه العقيدة : كتراث ، أو واقع ، أو دافع ، أو هذه الآفاق جميعاً . (١١)

٢ ــ الممارســة :

ويأتي التركيز على إيجابية الربط بين العقيدة وواقع الحياة . فلا يتحول الإسلام إلى مجرد جدل لفظي ، أو وعظ سطحي ، أو إعجاب بأمر مضى ، كما يقف التراجمة أمام الآثار القديمة يتحدثون عن مجد لا يستطيعون الاضافة إليه .

تقوى هذه الصلة بأن تستند إلى الأسوة الحسنة التي تبدأ من المنزل ، وتستمر في الحياة والمدرسة والمؤسسات العامة .

لقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يمارس بنفسه ما يدعو الصحابة إلى عمله : شاركهم في الدعوة والهجرة وبناء المسجد والمغازي ، وتحمل آلام الجوع وأحسن إلى الضعيف واليتيم . وبهذا كانت حياته — عليه الصلاة والسلام — قرآناً حياً .

٣ — موازاة العصر وسبقه :

والعمل والممارسة قطرات من الجهد تتجمع نهرا ، له تيار واندفاع وضفاف ومجرى وهدف . وهنا تبدو ضرورة التنسيق بين جهود الفرد وجهود الجماعة :

أن يحس الفرد بذاته وبمكانه في مجتمعه وبمسئوليته فيه . فيزداد تآلفه مع مجتمعه ، ثم تعاونه معه في السير الصاعد به إلى الأمام ، فإذاً المجتمع في اغتراب إيجابي يتجه إلى الأفضل .

وما ينبغي أن يحدث الاغتراب فيما بين الشباب . فهنا مجال الألفة التي منّ الله بها على أصحاب المصطفى عليه الصلاة والسلام :

« وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين * وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم »
(الأنفال : ٦٢ ، ٦٣)

ومع هذا التأليف تحس غربتهم عن مكة ، وانعزالهم عنها — وهم فيها — قبل الهجرة . وكيف يمنّ الله عليهم بألفة بعد خوف كان صورة من الاغتراب :

« واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون »
(الأنفال : ٢٦)

٤ — اعداد مناهج التطوير :

ويبدو التعاون بين الأفراد والمؤسسات والدولة في إعداد مناهج التطوير التي تحقق هذه الأهداف . وهي بدورها تحتاج إلى صبر في التنفيذ وإيمان به ، وإعادة صياغة القوانين التي تحكمه في المدرسة والمؤسسات العامة ، والمفاهيم الأساسية التي ينبغي تثبيتها كركائز لهذا الجيل . ومن أبرز هذه الركائز نظرته المتوازنة التي تجمع بين ولائه الوطني والعربي والإسلامي والانساني ، في دوائر آخذة في الاتساع تتعاون ولا تتصادم ، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . مع التركيز على أن التجمع العربي والإسلامي ضرورة حياة وليس نوعا من الترف الفكري أو السياسي . وخيرا نفعل لو استطعنا أن نضمن مناهجنا جانبا من التصورات العربية والإسلامية ، التي تؤكد التعاون ضرورة ومصيرا ، مع المحافظة على الكيانات الوطنيه .

ويرتبط بهذا تيسير التحرك بين هذه الأقطار ودعم المشروعات المشتركة ، والمعاملة السمحة التي يلقاها العربي أو المسلم في أي قطر عربي أو مسلم يزوره أو يعمل فيه . مع التركيز على دعم ما يجمع بين الأفكار والعقول والقلوب ، واجتناب ما يدعو الى الفرقة وزرع الأحقاد . فأحيانا يلجأ الذين يعجزون عن البناء إلى الهدم ، والذين لا يتحملون مسئولية التفاؤل بالمستقبل والإقبال على المشاركة فيه ، إلى النقد السلبي الذي يحاولون به تبرير السلبية والعجز .

٥ ــ مكتبة الشباب :

ونحن محتاجون إلى مكتبة متكاملة للشباب ، تعالج قضاياه وتكون منبرا للحوار الخصب ، وتفتح له الأبواب والنوافذ إلى تراثه والعالم من حوله ليشارك بالفكر والكلمة واليد في صناعة الحياة ، وتعينه على تصحيح كثير من المفاهيم الخاطئة التي سادت حياتنا المعاصرة .

لا زال الكثيرون ينظرون إلى العمل اليدوي والتقني أنه دون العمل الفكري . ولا زالت المعاهد التقنية تقبل الطلاب بشروط لا تقبل بها المعاهد النظرية . ولا زال الطلاب يحبون ــ بعد حصولهم على المؤهل الجامعي أو التخصصي ــ أن يعملوا في المكاتب المغلقة ، ودوائر الحكومة ، دون العمل في مجالات الانتاج المباشرة والتطبيقية : الزراعة ــ الصناعة ــ المعامل ــ معاهد البحوث الخ ..

كل هذه المشكلات تتناولها أولاً عقول ، وتمارسها أيد ، ويتكون بها جيل جديد .

ان هذه الهندسة الاجتماعية منهج يسلكه من يريد بناء الحياة . فالمعيار هنا ليس مجرد حكم أخلاقي ، ولكنه أيضاً طريق نجاح أو فشل . أقصد أننا لو تراخينا في ذلك وأخذ به أعداؤنا لسبقونا على الطريق . ولننظر إلى محاولات أعدائنا في بناء أجيال جديدة من شبابهم على الخشونة وحياة الشظف والمعاناة في المزارع الجماعية ، وما يمدونهم به عقليا من مواد علمية وثقافية ، حتى استطاعوا بناء الجيل الذي اصطدم بنا في أكثر من حرب قريبه .

ذلك لأن بناء الأجيال أخطر من أن يترك للصدف والنمو العشوائي . وإذا كانت كل مهنة تحتاج إلى تكوين عقلي وجسمي له مواصفات خاصة ، فإن مسار النهضة ــ في مجموعه ــ ينبغي أن يتوفر فيه المقومات التي تؤهله لتحقيق أهدافه ، وهي أهداف تنمو مع مسار الحياة ، وتتعقد أساليب الوصول إليها . وإذا تيبست المدارس والجامعات وتخلفت عن نبض الحياة في تسارعه ، أخرجت أجيالاً عاجزة عن السعي ، سلبية الاغتراب .

٦ ــ تنسيق البحوث والتخطيط بين الدول العربية الإسلامية :

ومما يزيد من إحساس الشباب بإيجابية عطائه لمجتمعه وعقيدته ، أن يتم هذا في إطار علمي منظم . ولنضرب لذلك أمثلة :

فالدول المتقدمة والنامية الحريصة على جهود أبنائها ، تربط بين ما يقومون به من بحوث علمية وبين احتياجات الوطن وعلاقاته الداخلية والخارجية ، بحيث لا تضيع البحوث هدراً ، ولكن تدخل في تنظيم كبير يعود خيره على البلاد ، ويصبح ذا فائدة في الخطط الخمسية أو العشرية المقبله . ويتم الحوار بين الأجهزة التنفيذية والتخطيطية حول البحوث الأساسية والتطبيقية وبحوث التنمية والتطوير ، بحيث تصبح الجهود المبذولة استثمارا حقيقيا تبدو آثاره في المستقبل القريب أو المتوسط أو البعيد ، وفق طاقات الدولة المادية والبشرية .

حتى الدراسات الدينية والأدبية دخلت ذلك المجال ، مستفيدة من طرق البحث الحديثة ووسائل تجميع وحفظ واستعادة المعلومات ، بحيث أمكن توفير الجهود المبذولة وتوجيه الطاقات البشرية ليكون لها أفضل عائد .

المعلومات التي كان الباحث يجمعها في شهور أصبح ، بالأساليب الحديثة ، من الممكن أن تتوفر له في يوم أو بعض يوم . وبهذا استطاع الانتاج

النوعي أن يزداد عندما سيطر الباحثون على الأساليب العلمية الكمية في تنظيم المعلومات .

فإذا انتقل هذا من المستوى الوطني إلى المستوى العربي والإسلامي ، وأمكن أن ننسق الخطط البحثية بين الدول الإسلامية في المجالات المتنوعة المتكاملة ، لكنا على الطريق نحو عمل عربي وإسلامي كبير يستطيع شبابنا فيه أن يكون أكثر ثباتاً على طريق المستقبل .

وأذكر أنه عندما تقرر إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي في اجتماع القمة الإسلامي الأول في الرباط (ديسمبر ١٩٦٩) أن نشط بعض الباحثين في إعداد وتقديم هذه البحوث . شهدت هذا في مؤتمر القمة الإسلامي الثاني في لاهور عام ١٩٧٤ ، ومؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية الذي عقد بعده في كوالالمبور في نفس العام . ولكن يبدو أن العقول لم تكن مهيأة لقبول الآمال الطموحة التي عبرت عنها المشروعات ، ولا الميزانيات الكبيرة التي اقترحت وقتئذ ، مما دعا إلى إعادة النظر في المشروع كله ، والاكتفاء بمشروعات جزئية محدوده . ودائما الفكر والأمل يسبق العمل . والذي علينا أن نوازن بين المأمول والممكن وبين الواقع ، وأن نحسن الاستفادة من الأجهزة القائمة ، وأن ندعمها بالفكر والعون ، وأن نجد فيها شباب الباحثين مجالات للابداع والتعاون وتنظيم فرق العمل بكل ما تحمل من أخلاقيات البحث العلمي من الدأب ونكران الذات في سبيل المصلحة العامة والتواضع واتقان القيادة والزمالة والاصغاء ، والتوجيه والتنفيذ .

٧ ــ الصبر على مسئوليات البناء :

وحين نرسم صورة الغد الذي نريد ، ونبذل الجهد في تحديد مواقع الأفراد ومسئولياتهم فيها ، فلن يتركنا أعدوؤنا دون زرع الألغام في الطريق ، ومحاولة صرفنا عن هذا الهدف ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً .

وأقرب الأمثلة على ذلك مواقف الدول الكبرى ومواقف اسرائيل من مظاهر اليقظة العربية والإسلامية ومحاولات ضربها :[١٢] .

١ ــ ضرب المفاعل الذري العراقي في ٧ يونيو ١٩٨١ .

٢ ــ تخفيض المعونات لوكالة غوث اللاجئين تضييقا على الفلسطينيين ، عندما رأت الوكالة أن المدارس تخرّج أجيالاً جديدة مؤمنة بحقها في الوطن والحياة ، وليست أجيالاً قابلة للذوبان في الشعوب الأخرى كما أرادت لها أن تكون .

٣ ــ منع التكنولوجيا المتقدمة عن الشعوب العربية والإسلامية أو وضع العراقيل في سبيلها ، ومن أقرب الأمثلة على ذلك ما يلقى المفاعل الذري الباكستاني من عقبات ، لم يلقها المفاعل الهندي ولا الاسرائيلي .

٤ ــ مد اسرائيل المنتظم والمتزايد بأحدث الأسلحة التي تضمن لها التفوق العسكري على العرب حولها ، وإحاطتها بإطار منزوع السلاح .

٥ ــ اغراق العالم الإسلامي بسيل لا ينقطع من الصراعات الداخلية ، ومن أقربها الحرب العراقية ــ الايرانية ، فضلاً عن الصراعات الداخلية العرقية والطائفية والمذهبية والدينية . وهذا كله يدخل في المخطط الكبير لتفتيت الدول العربية والإسلامية القائمة وبخاصة ما كان منها حول اسرائيل .

٦ ــ الحملات المكثفة لامتصاص ثروات العالم الإسلامي والعالم الثالث بعامة ــ بالاضافة الى الصراعات الداخلية ــ في الاستهلاك الترفي والمكيفات .

ومن أبرز مظاهر ذلك ما تقوم به شركات السجائر من دعاية قوية في العالم الثالث لترويج انتاجها بعد أن انصرف عنه العالم المتقدم عندما تأكد فيه ارتباط التدخين بالسرطان وغيره من أمراض القلب والشرايين والصدر .

وصفوة القول : أننا بحاجة إلى يقظة فكرية نبصر بها صورة الغد ، ومواقع الزلل ، وإلى عقيدة تعيننا على أعباء الطريق ، وقوة على مراجعة حساباتنا ، وإلى تعاون بين الشباب ، وبينه وبين المسئولين ، في فترة مصيرية من حياتنا ، نسأل الله العون فيها ، على أن نعبّر عن إيماننا به — سبحانه — بالعلم والعمل والتخطيط والصبر على مسئوليات التنفيذ .

الهوامش

(١) أعلام الموقعين لابن القيّم ٤ : ٢٧٣ — ٢٧٤ ط . دار الفكر — بيروت .

(٢) تاريخ الطبري : ٢ : ٣٣٠ — ٣٣١ ط . دار المعارف — القاهرة .

(٣) تاريخ الطبري : ٢ : ٣٦٢ — ٣٦٣ ، في عرضه بيعة العقبة الأولى ، والثانية وشروط بيعة العقبة الأخيرة ، ثم نزول الأمر بالقتال والاذن بهجرة المسلمين إلى المدينه .
والمقصود من قوله ﷺ : الدم الدم والهدم الهدم : من طلب دمكم فقد طلب دمي . ومن أهدر دمكم فقد أهدر دمي .
والهدم بالتحريك : القبر والمنزل . أي أقبر حيث تقبرون .
وأنزل حيث تنزلون .

(٤) تفسير ابن كثير في شرح قوله تعالى : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد » . وأورد عدة أقوال عن ابن عباس رضي الله عنه منها : لرادك إلى الجنة ، لرادك الى مكة كما أخرجك منها .

(٥) انظر مادة « مكة » في معجم البلدان لياقوت .

(٦) تفسير ابن كثير الآيات ١٩٩ — ٢٠٠ من سورة البقرة لبيان ما أدخل الإسلام من تعديل على مناسك الحج في عرفات والمشعر الحرام .

(٧) تاريخ الطبري : ٣ : ٢٩٤ — ٢٩٧ .

(٨) آثرت اختيار أمثلة من القرن التاسع عشر في العالم الإسلامي ، حتى لا تكون المعاصرة حجابا يحول دون الرؤية الدقيقه . ومن النماذج نستطيع أن نتبين العناصر التي يريد البحث ابرازها في القضايا المعاصرة ، لتكون خلفية مجرد خلفية عند تقييم المواقف واختيار الحلول .

(٩) انظر عرضا لهذه الاجراءات في المرجع الآتي

Guy wint (Editor) :
Asia Handbook, Penguin
Ref. Books, 1966.

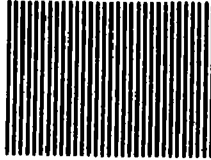
في الفصل الخاص باليابان كتبه ريتشارد ستوري
(. Richard Storry)
ص ٢٢٢ — ٢٤٢ ، وبه قائمة مراجع أكثر تفصيلاً . وقد عني البحث بما بعد القنبلة الذرية واجراءات الجنرال ماك آرثر ص ٢٣٠ — ٢٣١ في محاولة إعادة صياغة العقلية اليابانية وتدخله في مناهج تدريس التاريخ ومحاربته للتقاليد اليابانية العريقة كنظام الساموراي (المحاربين) الخ . .

(١٠) اليوت سيف : هل نحرز على وضع منهج جديد لجيل جديد ؟ انظر الترجمة العربية للبحث في :
الثقافة العالمية — العدد — ٤ — السنة الأولى — المجلد الأول — مايو ١٩٨٢ م من ص ٢٨ — ٤٩ . تصدر كل شهرين عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت .

Elliot seif: Dare we Build a New Curriculum For a New Age?
FUTURICS, Vol. 2 no pp 109 / 119, 1981.

(١١) كمثال (١) المسيحية البروتستانتية في غرب أوروبا ، وتلحق بها المسيحية الكاثوليكية في جنوبها — (٢) مذهب الزن (Zen) في بوذية اليابان .
وهي تحاول الآن تنسيق العلاقة بينها وبين الكونفوشية فيما حولها من القواعد الحضارية الجديدة في الشرق الأقصى .
(٣) الشيوعية في الاتحاد السوفييتي . أما القاعدة الأمريكية ففي جذورها أوروبية مسيحية ، ثم أصبحت أقوى من الأصل الذي انطلقت منه ، ويحاول الأصل الأوروبي أن يثبت استقلاله وفاعليته إلى جوارها متحررا — ما استطاع — من السيطرة الروسية والأمريكية .

(١٢) نشرت جريدة الوطن (الكويت) في عددها الصادر يوم السبت ٩ أكتوبر ، الأحد ١٠ أكتوبر ١٩٨٢ الترجمة العربية من الدراسة الاسرائيلية الهامة : استراتيجية اسرائيل في الثمانينات . أعدها بالعبرية أوريد بينون المستشار السابق لوزير الحرب الاسرائيلي وأحد المسئولين في قسم الدراسات بالموساد (المخابرات الاسرائيلية) — ثم أعاد نشرها بالانجليزية اسرائيل شاحاك الأستاذ بالجامعة العبرية . وتقوم هذه الاستراتيجية على تفتيت المنطقة إلى دويلات طائفية ودينية وعرقية ، وإعادة توزيع السكان في داخل اسرائيل مع سيطرة كاملة على الضفة الغربية . والمهم : أنه ما من دولة إلا وتخطط للمستقبل وتحدد مجالات أنشطتها فيه .





أسلمة المعارف العلمية الحديثة*

م.أ. قاضي

مستشار الرئيس الباكستاني للشؤون العلمية والتقنية إسلام ــ أباد

ترجمة : محي الدين عطية

١ ــ إن أسلمة العلوم التجريبية الحديثة إنما يعني ــ في الحقيقة ــ ذلك المجهود الذي يستوعب هذه العلوم داخل هيكل إسلامي ، بهدف استعمالها لجنيْ أكبر مردود للمجتمع المسلم .

إنها محاولة لفهم ــ وربما لتبني ــ كل ما هو جيِّد في هذه العلوم ، وإدماجه مع العلوم الإسلامية التقليدية .

وهنا يبرز التساؤل ؛ كيف يمكن القيام بهذا المجهود ، وخاصة في حالة المعارف العلمية ؟ كيف يمكن ــ أساساً ــ تعلم وتعليم المواد العلمية كجزء من منهج إسلامي شامل ، تنتهجه المؤسسات التعليمية الإسلامية ، من المدارس إلى الجامعات ؟

أي منهج يجب اتباعه ؟ وأي إجراء يجب تبنّيه عند تخطيط المقررات الدراسية للمواد العلمية ؟

كيف نقيم صلة وثيقة بين العلوم الإسلامية التقليدية من جهة ، وبين التقدم العلمي المعاصر من جهة أخرى ؟

ما هي المعايير الواجب تحديدها ودراستها بغية إحداث ذلك التغيير ؟

إن المشكلة يجب تناولها من منظور شامل ، ولذلك سوف نستعرض بالتحديد : الصورة الحالية ، ثم المنجزات السابقة ، ثم المشاكل الآتية ، وأخيراً خطة العمل .

---

* قدم هذا البحث باللغة الانجليزية إلى ندوة أسلمة المعرفة ، إسلام أباد ، ٤ ــ ٨ يناير ١٩٨٢

٢ ــ الصورة الحالية

يواجه العالم الإسلامي ــ اليوم ــ تحدياً متصلاً من الدول الصناعية . إن ذلك مردُّه ــ بصفة جزئية ــ إلى الموقع الاستراتيجي للعالم الإسلامي وإلى ثروته البشرية والمادية . كما أنه يرجع أيضا ــ وبصفه جزئية ــ إلى الركام المتكاثر من الإجحاف والتحيز والتحايل الدبني الواقع عليه .

لقد أصبح حزام الدول الإسلامية ميداناً للتنافس المتصاعد بين القوى المعربدة . إن نزاعات الحدود في المناطق المختلفة أصبحت ــ غالباً ــ موجهة لخلق أسواق حاضرة للأسلحة والذخائر ، لكي تبقى هذه الدول مرتبطة ومنشغلة عن دفع عجلة تقدمها ، أو رفع معدل نموها ، وبحيث تظل تحت الخضوع الدائم ، والتأثير المستمر الواقع عليها من الدول المتقدمة .

٣ــ وفضلاً عن ذلك ، فقد ترك المستعمر خلفه ــ في كثير من الدول الإسلامية ــ نماذج من المؤسسات الاجتماعية التي تتسم بالثنائية والانقسام الحاد . فهناك في كل دولة مسلمة قطاع صغير متمدن يستمتع بمستوى مرتفع من العيش ، وهذا القطاع يعيش جنبا إلى جنب مع قطاع تقليدي كبير ، يطحنه الفقر المتناهي وسوء التغذية والأمراض والجهل .

إن بقاء القطاع الصغير المتمدن مع استمرار الغنىْ المتصاعد للعالم الصناعي ، يمد في أجل النظام العالمي الفاسد ذلك النظام من العلاقات غير المتكافئة والاستغلال الاقتصادي .

ولهذا القطاع تبعية وانتساب وولاء خارج دولته ــ إنه لا يجد نفسه بين الجماهير ، فهو دائما خائف قلق مترقب أن تنقضّ عليه الأغلبية . ولضمان بقائه ، فهو يلعب لعبة الاختباء والبحث . وهذه اللعبة تؤثر في جسم الحياة السياسية للدولة . إذ ينتج عنها عدم الاستقرار السياسي ، فضلاً عن أن الأوضاع الداخلية تتجه بسببها إلى تكريس عدم المساواة الاقتصادية ، وعدم الاستقرار السياسي ، وبالتالي تولد صراعاً داخل الدول الإسلامية .

٤ــ ومع ذلك ، فإن قوانين الطبيعة لا بد أن تشق طريقها . والتاريخ يعيد نفسه . فالعالم الإسلامي ــ اليوم ــ يتقدم ، بحمد الله كرأس حربة ليؤكد ــ عالمياً ــ كرامة الإنسان في كل مكان . إنه يشهد بعثاً وتطوراً مفاجعاً لتلك الروح العلمية القديمة التي هزّت الدنيا بأسرها خلال القرون الوسطى لعصرنا الحاضر . إنه لمما يشجع ويبعث الأمل في النفس أن ترى في كل الدول الإسلامية في هذا العالم حماساً دافقاً لإعادة صياغة وتشكيل العلوم والتقنيات ، واهتماماً متزايداً لتطبيقها بغية تحسين أحوال الحياة ورفع مستوى العيش في المجتمع المسلم .

٥ــ ولكننا نلاحظ ــ حقيقة ــ أن المجتمعات المسلمة في كافة أنحاء العالم ، مجتمعات ضجرة متململة فاقدة الصبر . إنها تريد أن تطوي صفحات التاريخ فوراً . إنها مجتمعات توّاقة لأن تعكس اتجاه الهيمنة الاقتصادية والاستغلال السياسي والاجتماعي والتبعية الفكرية التي عانت منها عبر القرون ، تحت وطأة الاستعمار والقوى الأجنبية .

إنها متلهفة لإحياء الروح القديمة لمجد الإسلام . إنها تحاول ــ يائسة ــ أن تعيد اكتشاف نصيبها في هذه الحضارة الجديدة المتزايدة التعقيد .

٦ــ والعالم الإسلامي اليوم يشكل على الأقل خُمس تعداد البشرية التي تسكن هذا الكوكب . وهو ينتشر من السنغال إلى أندونيسيا ، شاغلاً الحزام الأوسط للكرة الأرضية ، وهو موضع يُفترض أن تكون له أهمية استراتيجية عظمىْ .

إن وفرة الموارد الطبيعية منحت العالم الإسلامي مزايا هائلة ، فهو ينتج حوالي ٥٠٪ من نفط العالم ،

وحوالي ٤٠٪ من صادرات العالم من المواد الخام .

ليس هذا فحسب ، ولكن القوة الكامنة في الإسلام شكّلت صحوة رعدية ، انبعثت منها قوة دافعة هائلة ، وحماساً دافقاً لتعاون وتضامن أكبر داخل الأمة الإسلامية جمعاء . إن هذه القوة الدافعة تسهم في دفع عجلة النمو في العالم الإسلامي بسرعة متزايدة .

هذه في الحقيقة هي نقطة التحول البارزة في تاريخنا المعاصر ، فقد أصبح المجتمع المسلم يمتلك مرة أخرى قوة متجددة منبعثة من إيمانه وعقيدته . تلك القوة التي وضعته ذات مرة فوق قمة العالم .

٧ ــ صورة العالم الإسلامي

عاش الإسلام مجده فيما بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر الميلاديين . لقد كان عصرا استثنائيا تمت فيه إنجازات هامة في فكر المسلمين وفي فهمهم . فخلال هذه الحقبة روّى المسلمون ظمأهم الشديد للمعرفة ، وذلك لدرجة لم يعرف لها التاريخ مثيلا من قبل .

لقد بلغت الحضارة الإسلامية ذروتها وأصبح المسلمون قادة العالم في الفكر الفلسفي والعلمي . كما أنهم أحرزوا في مجال العلوم التطبيقية تقدماً رائعاً وحققوا أعظم انتصاراتهم .

هذا الفوز المتوّج كان مرده إلى حد كبير إلى دوافع المذهبية الإسلامية الهائلة لدراسة الظواهر الطبيعية ومتابعة العلوم التجريبية .

٨ــ لقد كان فقهاء المسلمين وعلماؤهم ــ في فترة سلطانهم ــ يؤمنون بشكل قاطع بوحدانية الله عز وجل ، وبوحدة الوجود ، وبوحدة البشرية ، وبقدسية الشريعة الإسلامية وعصمتها من الزلل . كل المعارف عندهم كانت تؤكد وتعزز مبدأ التوحيد .

والإسلام ــ في الحقيقة ــ لا يعرف علماً من أجل العلم ، أو معرفةً لأجل المعرفة . فلكل شيء في الحياة هدف ونهاية . وكان هدفهم استثمار المعرفة العلمية لصالح الإنسانية جمعاء .

إن المدخل الإسلامي لاكتساب المعرفة كان دائماً متوحداً مع أهدافها العليا . لذلك فإن الحماس الأخلاقي هو الذي كان يقود علماء المسلمين في عصرهم الذهبي ، وبالتالي ، نجد أنهم لم ينساقوا وراء انتشار هذه المعرفة في مسالك استغلالية أو هدّامة .

إن الإنسان الذي يعرف أكثر من غيره ، والذي يمتلك القدرة على الملاحظة والتفكير لنفسه إنما يحمل على عاتقه مسئولية تفوق ما يتحمله إنسان آخر ، لا يملك المعرفة ، ولا تسعفه قدراته على التأمل والتفكير .

ومن هنا كانت مسئوليات عالم من العلماء الذين تمرسوا على الاطلاع والملاحظة والتفكير أعظم بكثير من مسئولية رجل الشارع عن حفظ السلام والوئام ، وعن أن يخلّف وراءه عالَماً سعيداً لذريته وللأجيال القادمة من بعده .

٩ــ لقد واكبت النهضة العلمية والتعليمية في أوربا عملية انفصال الدنيا عن الدين نظراً لظروف خاصة كانت سائدة في ذلك العصر .

لقد استمر هذا الهيكل القائم على المدلول المحايد للعلم عدة سنوات انتهت به إلى نسبية الأخلاق ثم إلى الفوضى الأخلاقية . وأصبحت المعرفة تقوم ــ بشكل متزايد ــ بوظيفة نفعية مصلحية ، يحدد أهدافها غالبا التوزيع السائد والمسيطر للقوى الاجتماعية .

وصارت المعرفة والعلوم وسائل تسير ــ بصفة مستمرة ــ وراء غايات انتحلها لأنفسهم هؤلاء الذين يملكون أكثر من غيرهم عوامل التأثير

بالسيطرة والنفوذ . وأصبحت العلوم هي الأدوات الأساسية للمناورات الاجتماعية ووُضعت في خدمة الأرباح .

لقد شهدت العلوم الحديثة ــ بطريق الخطأ ــ على قاعدة من الفصل بين الدين والدنيا وهي بذلك قد فقدت أساسها الأخلاقي .

إن العالم لفي أمسّ الحاجة إلى أن يعيد التفكير في الفرضيات التي قادت إلى خلق هذا الهيكل المتحلل من القيم . وإن البنية المتكاملة للعلوم الإسلامية تقدم نموذجا بديلاً يسمح بالنمو العلمي التعليمي ، في الوقت الذي يحمي فيه المجتمع من سوء استغلال هذه العلوم .

١٠ــ إننا إذا اعتبرنا العلم ظاهرة ثقافية ؛ فإن العلم الغربي يمثل المرآة التي تعكس صورة المجتمعات الغربية . ولقد أفرز الإسلام للعالم ثقافته الفذة بتقاليده العلمية الفريدة عندما كان في أوج حضارته بذروة إنجازاته العلمية .

لقد نما في تربته طراز من العلم والمعرفة ترعرع وازدهر في ظل الإيمان بوحدانية الله عز وجل وبوحدة الوجود ، وأثمر نظاماً متكاملاً للقيم الإسلامية ، وعمل باستمرار على أيجاد التكامل بين المقدسات الثابته وبين المتغيرات الدنيوية الزائلة .

إن التطبيق الإسلامي لمنجزات العلم والمعرفة موجّه دائما لصالح الأهداف التي تتفق مع مشيئة الخالق عز وجل .

ونتيجة لذلك ، فإن المعرفة لا تعد هدفاً يُقصد لذاته ، وإنما هي مجموعة من الوسائل الرامية إلى إحراز غايات أخلاقية وروحية سامية وعلى نقيض العلم الحديث ، فإن العلوم الإسلامية لا تضم بين نسيجها تجريداً أو اختلالاً أو انسلاخاً من طبيعتها الإنسانية .

ومن جهة أخرى نرى أن الصراع المبكر بين العلم والكنيسة قد أخذ بزمام العلم الغربي إلى موقف يدّعي فيه لنفسه امتيازاً وحيداً لفهم الحقائق وإدراكها ، وبالتالي يقلّل من تقديره لكفاءة الإنسان في تطوير فهمه وإدراكه المتكامل للحقائق وتجاوبه معها عقلانيا ومنطقيا .

ووقف إنسان هذا العصر ــ نتيجة لذلك ــ مشدوهاً أمام ذلك الفقدان الكامل للقيم والغايات .

إن المسلّمات الطمانية للمعرفة ، التي تبنّاها الغرب ، بسبب الصراع بين الكنيسة والعلم قد وصلت بالبشرية إلى شفير الهاوية . وبرزت الحاجة إلى إعادة فحصها تحت منظار تاريخي عقلاني سليم .

١١ــ لقد برز في تاريخ البشرية ثلاث دورات هامة . قفزت فيها العلوم التجريبية قفزات هائلة ملحوظة . وتميزت كل دورة منها عن غيرها في فلسفتها ، وفي هيكلها الزمني ، وفي منهجها ، وفي كيفية نموها .

هذه الدورات هي : ١ ــ الحضارات الهندية اليونانية ، ٢ ــ الحضارة الإسلامية ، ٣ ــ الحضارة الغربية الحديثة .

مما لا شك فيه أن اكتشافات هامة قد تمت في العصر الأغريقي ولكن العلم فيها نما وتقدم في مناخ من الخرافات والخوف . كما أن المنهج الذي تبنته هذه الحضارة لم يخضع لتصنيف أو نظام مطرد . وكان نموها متفرقا مشتتا يفتقر إلى التوازن . كانت هناك رعاية عامة قليلة للعلم ، أما في أغلب الأحيان فقد كانت هذه الرعاية تعتمد على المشروعات الفردية والميول الخاصة . ولكن من الواجب الإشارة إلى أن بعض الإنجازات الملحوظة قد تحققت خلال هذه الفترة .

١٢ــ ومن جهة أخرى ، جاء الإسلام فمنح اكتساب المعرفة ونشرها وتقدمها ، روحاً وضموراً وأخلاقاً . ولم يعد هذا الأمر معلوماً فحسب ، ولكنه أصبح معترفاً به أيضا على المستوى العالمي . فالتاريخ

شاهد على حقيقة هامة ، هي أن الفكر الفلسفي الإسلامي والمعرفة الإسلامية كان لهما إبان عصرهما الذهبي قاعدة أخلاقية دينية .

لقد كانت الجهود العلمية الخالصة مكرسة لفهم الظواهر الطبيعية ، فاتحةً حدوداً جديدة للمعرفة ، مكتشفةً مصادر جديدة كانت مخبأة ، وصانعةً لتقدم جديد نحو سعادة ورفاهة الإنسانية جمعاء . لقد صنعت هذه الأخلاقيات سلاماً ورخاءً من خلال العلم وليس من خلال الحرب والدمار اللذيْن نراهما اليوم .

١٣ــ وفي مقابل ذلك ، فإن التقدم المادي الهائل الذي تحقق في عالمنا الحديث عبْر العلوم والتقنيات قد رافقه في صحوته نظام عالمي جائر يفتقر إلى العدالة ، فهناك نزاعات واضطرابات وتشنجات تحيط بالكرة الأرضية . لقد أنتج التقدم العلمي والتقني مجتمعاً محايداً تجاه القيم أرساه على قاعدة فاقدة لحس المسئولية الأخلاقية . فهناك ضعف في الثقة على كل المستويات ، وتمزق للعائلة ، وفقدان للانسجام الاجتماعي .

إن الطبيعة العلمانية للتربية في المجتمع الغربي غرست في سلوكه الاجتماعي فلسفة الفوضى والغطرسة . لذلك فإن نمو العلوم قد تأثر بالمناخ الاجتماعي والفكري ، كما تأثر بالبيئة الأخلاقية والدينية التي نشأ بين أحضانها .

١٤ــ يتولد العلم من خلال حالتين : ١ ــ رغبة الإنسان في تحسين بيئته ، ٢ ــ فضول الإنسان الذي يدفعه إلى معرفة المزيد عن طبيعة العالم المحيط به .

وما زالت هاتان الحالتان تقودان الإنسان إلى البحث العلمي والاستقصاء . إن هدف العلم هو أن يناقش المبادىء العامة التي تحدد كيفية سلوك الطبيعة ، تلك المبادىء التي توجِّه كليةً إلى إدراك إمكانية التنبؤ بالأحداث والعوارض الطبيعية .

ومع ذلك فإن الدوافع الرئيسية العلمية هي حب الاستطلاع والفضول العميق لدى الإنسان لاكتشاف الطبيعة والعالم .

طريقة العلم

١٥ــ الحافز الدائم لدى كل إنسان هو البحث عن النظام والتناسق . ومحاولة الإنسان التاريخية في أن يفهم بيئته قامت ــ في جزء كبير منها ــ على قاعدة من نجاحه في الملاحظة وتنظيمه وترتيبه لما يجمعه من حقائق متنامية بطريقة تبدو له نظامية ومتناسقة .

إن بحثه عن النظام يستثار دائما عندما يجد نفسه غير قانع بافتقاد النظام من حوله .

وقد تزايد هذا المجهود بشكل هائل مع مرور الزمن كنتيجة لاهتمام الانسان المتنامي بالملاحظة الذكية الواعية وبتجاربه المخططة الهادفة .

١٦ــ وليس العلم هيكلاً منظماً للمعرفة فحسب ، بل هو أيضاً طريق لعمل الأشياء . إن العلم نشاط أيضا لا مجرد كتلة من الحقائق . فهو يجمع بين المنتجات والعمليات .

ولكي نفهم ماهية العلم تماما يجب أن ننظر إليه كطريقة للعمل : فالبحث عن الحقيقة هو من الملامح البارزة للطريقة العلمية . فالعلم لا يبحث أبداً في « الحقيقة المطلقة » أو « الواقع المطلق » . إنه يحاول فقط أن يقترب أو يلتصق بهما .

١٧ــ والبحث العلمي يفيد ضمنا الاستقصاءات المنظمة لزيادة كمية المعرفة في الميادين العلمية بهدف أو بغير هدف محدد .

ويقوم العلماء عادة بالبحث عندما يمتلكون أفكاراً جديدة ، أو يقومون به في نطاق برامج مخططة .

ومع ذلك فإن طرق البحث لا تسير بالضرورة في مسار معصوم من الخطأ ينتقل بها من نجاح إلى نجاح .

وعندما يقوم العلماء باستقصاء ظاهرة طبيعية معينة فإنه يكون من المؤكد لديهم أنهم يعثرون على جديد ، إلا أنه يصعب عليهم أن يعرفوا مسبقاً ما هو ذلك الجديد . ذلك أن العنصر الذي يستحيل التنبؤ به في النشاط العلمي يجعل نظام البحث معقداً .

ولكن الزمن كان شاهداً على أن منعطفات غير متوقعة قد حدثت أحيانا وقادت إلى تطور تفوق أهميته ما كان الاستقصاء يقصد إليه في بادىء الأمر .

وظيفة المعرفة

إن وظيفة المعرفة هي — في الحقيقة — حل المشاكل . وأي معرفة لا تقوم أو لا تستطيع أن تقوم بحل المشاكل الدنيوية للجنس البشري ، أو لا تساعد الفرد على أن تزداد معرفته بخالقه ، هي في الحقيقة ليست بالمعرفة .

إن مثل هذه المعارف تعتبر — طبقاً للأحاديث النبوية الصحيحة — شرفاً يستحق السعيُ وراءه . أما المعارف التي تُستغل للوصول إلى أغراض تافهة فقد اعتبرت معارف سامة كلدغة الأفعى .

والمعارف العلمية الحديثة ، بجانب أنها توفر للرجل العادي السعادة والراحة في حياته اليومية وفي أسلوب معيشته ، فإنها هي التي أدّت أيضا إلى صنع الأسلحة الفتاكة المدمرة ، وإلى التسليح النووي ، وإلى صناعة مواد الحرب الكيماوية الجرثومية التي إذا أطلقت من عقالها أبادت الجنس البشري من على وجه الكوكب الأرضي خلال ساعات .

إن نظام القيم الذي يوفره الإسلام يقوم — في الحقيقة — على قاعدة من العدالة والمساواة والإدانة المطلقة للاستغلال والعنف والتدمير ، وغير ذلك مما نراه في النظام المتطور الناتج عن قوة المعرفة العلمية في عالمنا الحاضر .

١٩— لقد أطلت علينا المعرفة الحديثة من خلال مجموعتين رئيسيتين من فروع الدراسة ؛ هما العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية .

وتعتبر العلوم الاجتماعية — بصفة أساسية — من صنع الإنسان ، وهي تتطور عادة مع نمو المجتمع ونشأة ثقافة جديدة كنتيجة لهذا النمو .

والعلوم الاجتماعية الحديثة كالاقتصاد والعلوم السياسية والاجتماع وعلم النفس وغيرها هي منتجات الثقافة والمجتمع الغربيين . إن هذه العلوم تستطيع فقط أن تزدهر وأن تمارس وظيفة حل المشاكل بشكل مؤثر في البيئة الغربية والهيكل الرأسمالي .

إنها لا تستطيع أن تكون مؤثرة بنفس الدرجة في الهيكل الإسلامي ، لأن الفرضيات الأساسية للنظامين مختلفة تماماً .

إن معظم علماء المسلمين المعاصرين قد تلقىّ تعليمه — لسوء الحظ — وفق نظام التعليم الغربي ، وقد نمّى خبرته — نتيجة لذلك — من خلال ذلك النظام .

إن معظم هؤلاء العلماء غير مؤهل تأهيلاً كافياً لتناول مشاكل المجتمع الإسلاميّ — ناهيك عن حلّها — بعقلانية وكفاءة .

والنظام الإسلامي له ثقافته الخاصة وطراز علومه الاجتماعية . ومن واجب علماء المسلمين أن يقدموا ويطوّروا وينشروا بين الأمة الإسلامية تلك المعارف الخاصة بالعلوم الاجتماعية في الإسلام . أنهم لسوء الحظ لم ينجحوا في القيام بهذا الواجب المقدّس .

٢٠— وعلماء المسلمين فئتان ؛ العلماء التقليديون المتمكنون من علوم التاريخ الإسلامي والشريعة وأصول الفقه . وهؤلاء درسوا القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة وشروحهما دراسة مستوفاة . وهم يعتبرون — في الحقيقة — المرجع الموثوق به في العلوم الإسلامية في عصورها المبكرة .

ولكنهم لا يملكون إلا القليل جدا من المعرفة بالفلسفة الحديثة وبالعلوم التي تشكل عالم اليوم . أنهم ينظرون فقط إلى الماضي بكل اعتزاز وفخر ، ولكنهم لا يملكون الكثير ليقدموه للحاضر أو المستقبل .

وهناك أيضا فئة أخرى من العلماء الذين تلقوا العلم على يد النظام التربوي الغربي . وهؤلاء تتشابه معلوماتهم أساسا مع تلك التي نجدها في المجتمعات الغربية ، وخاصة ما يتعلق منها بالمعارف الحديثة للعلوم الاجتماعية والطبيعية . أما معلوماتهم عن الإسلام فهي في حدود الصلاة والصيام والشعائر المتنوعة التي يؤدونها في مناسبات مختلفة .

وقد يوجد عدد قليل جدا من العلماء المسلمين الذين يمسكون بناصية المعرفة الإسلامية والمعارف الحديثة للعلوم الاجتماعية والطبيعية بقدر متساو . وقد يحاول بعض هؤلاء العلماء أن يعثر على كافة التفاصيل العلمية في القرآن الكريم . وفاته أن القرآن الكريم ليس مرجعا للعلوم . إنه كتاب نور وهداية . إنه دستور للأخلاق إنه يذكر في مواقع كثيرة منه — بغير شك — وربما يشرح أحيانا أسس القوانين الطبيعية ، ويتحدث عن الحقائق العلمية مرشداً وهادياً للمؤمنين ، ولكنه ليس مرجعاً في علوم الطبيعة أو الكيمياء ، أو علوم الحياة أو الطب ، ولا هو دليل للعلوم الاجتماعية . إن عظمته تكمن في هدايته وفي النظام الذي يوفره لحياة متكاملة ، وللتسليم بقوة وعظمة ورحمة الخالق عز وجل . وعلينا أن نستمد الروح والإلهام من هذا الحشد كله لندرس كافة المعارف التي سمع بها إنسان اليوم والتي قد يكتشفها إنسان الغد .

أسلمة المعرفة

ليست هذه هي المرة الأولى التي تبذل فيها محاولة لأسلمة المعارف ، فقد حدث ذلك من قبل . ففي القرن الثامن والتاسع خاض العلماء المسلمون تجربة لترجمة معظم الكتابات الهندية والصينية واليونانية . فتعلموا العديد من اللغات ، واستدعوْا عدداً كبيراً من العلماء غير المسلمين كمدرسين وباحثين لإنشاء المكتبات وعمل الأبحاث . وأعيد تدوين المفيد من تلك المعارف واستوعبه النظام الإسلامي ، واستبعدت المعارف التافهة التي لا تسمن ولا تغني من جوع . وإننا لنجد اليوم أن معظم هذه الكتابات وما لحق بها من تطوير ، وما اتصل بها فيما بعد من إمتداد على يد العلماء المسلمين قد اتحد كله مع التراث الإسلامي . وعلى ذلك فإن المسلمين قد خاضوا التجربة من قبل ويمكنهم أن يقوموا بها مرة أخرى . إن العمل لا شك هائل ولكنه ممكن ، وعلماء المسلمين قادرون على القيام به في حالة واحدة ، هي أن يحملوه على عواتقهم على أنه رسالة حياتهم .

٢٣— إن نقطة البدء في أسلمة المعارف هي — في الحقيقة — إعادة تشكيل وإنشاء التعليم في العالم الإسلامي . فالحاجة ماسة وعاجلة إلى إعادة التفكير بجدية في صيغة ومحتوى تعليم العلوم في الدول الإسلامية . .

يجب تقييم المشاكل الناشئة تقييما جديدا ، وتصميم برامج جديدة لمقابلة متطلبات كل دولة . فالمتطلبات الجديدة في الزراعة والصناعة والتجارة والهندسة والطب يجب أن يضعها في الاعتبار — بجدية — مصممو برامج الدراسة .

وعلى ذلك فإنه من الواجبات الأساسية على الإطلاق أن تعاد صياغة النظام ، وأن تُسلح المؤسسات الجديدة بحيث يمكن لها أن تقوم بكفاءة بتلبية الاحتياجات اللازمة المتمشية مع الأهداف المستقبلية للمجتمع الإسلامي .

٢٤ـ إن تفوق أي أمة في ميدان العلوم والتقنيات يحدده امتيازها في مؤسسات التعليم العالي والبحوث العلمية . إن الحاجات الماسة والعاجلة لكل الدول الإسلامية هي في الحقيقة رفع مستوى القوى العاملة الرائدة فيها ، وكذلك رفع مستوى الخبرة الرفيعة فيها ، تلك التي سوف تقود جهودها التطويرية وتصون مشروعاتها التنموية . وعلى ذلك فإنه من الأهمية الحيوية أن تهدف الدول الإسلامية إلى بناء نظام قوي منتج للتعليم العالي والبحث العلمي داخل حدودها . وفي الحقيقة يجب أن يتسع التعليم العالي ليقابل متطلبات المستقبل ، وأن يقوى ويشتد ليعطي العالم الإسلامي شعوراً باحترام النفس وبالاعتماد عليها .

٢٥ـ إن نظام التعليم السائد حاليا في العالم الإسلامي نظام متوارث عن عهود الاستعمار . إنه غير كفء لبعث الشباب المسلم أو لمساعدته في حل مشاكل الأمة الإسلامية . لقد أثبت ـ حقيقة ـ أن له انتاجية مضادة . فالنظام ـ إذاً ـ لا يحتاج فقط إلى إصلاح جذري عنيف ، وإنما إلى تحويل كامل خلال فترة زمنية محدده إنه يحتاج إلى تغيير شخصيته ، وإلى تحويله إلى نظام للقيم والتدريب الأخلاقي .

ليكن نظامنا التعليمي مرناً ليقدم فُرصا متعادلة للتعليم مدى الحياة لكل فرد ، ولتكن فاعليته كافية لمقابلة المتطلبات المتنامية للمجتمع الإسلامي خلال نموه وتطويره . ليكن نظامنا التعليمي متاحاً للجميع ، للغني والفقير ، لصاحب الحظ والمحروم منه ، للموهوب وصاحب الموهبة المتوسطة . ليكن نظامنا مُشجِّعاً للمبادرات المتعددة ، وللفورات المتحررة لكل فرد ، ولمختلف قنوات الدراسات ، وللبرامج المنهجية وغير المنهجية والمتكررة ، وللمقررات الطلابية والتي يساهم فيها المجتمع بأسره . ولنحول تركيزنا من التدريس إلى التعليم ، من التحصيل المادي إلى صياغة الشخصية ، ومن الأهداف الفردية إلى الأهداف الاجتماعية والقومية . لنعطي الأولوية لتعليم الكبار ، وللتعليم الابتدائي الشامل ، وللتعليم العلمي التقني في خطة العمل الجديدة .

خطة العمل

٢٦ـ لكي نعد برنامجا للعمل لأسلمة المعارف فإنه من الضروري أن يكون لدينا مقدمة أساسية لهذا البرنامج ، وفيما يلي بعض النقاط التي قد تصلح لذلك .

أ ـ إن طلب العلم فريضة على كل مسلم . وعليه أن يواصل التعلم والبحث عن المعرفة من المهد إلى اللحد ، وأن يبحث عنها حيثما استطاع الحصول عليها .

ب ـ إن طلب العلم مفروض على المسلمين في إطار وحدانية الله عز وجل وصالح الإنسانية جمعاء . أما البحث الذي يفتقد الهدف أو لا يستحق العناء فهو محرم في الإسلام .

حـ ـ الإسلام يتبنى التصور المتكامل للمعرفة . ورسالته ذات صلة وثيقة بالوظيفة الاجتماعية للمعارف والقيم . فالإسلام يقر التوحد بين الإنسان وبين معارفه .

د ـ إن الفلسفات الغربية ، الرأسمالية منها والشيوعية ، وصيغها العملية ، تعتبر غريبة كل الغرابة عن الإسلام ، ولا يمكن استيعابها استيعاباً كاملاً داخل الهيكل الإسلامية للمعرفة والعمل .

هـ ـ عند القيام بعملية أسلمة المعارف يكون الالتزام بالإسلام كرسالة حياة أمراً ضرورياً . وعلى الإنسان أن يكون مؤمناً قبل أن يُقدم على المساهمة في هذه البرامج .

و ــ إن علوم الوحي لها مكانة متفوقة في المجتمع الإسلامية . وعلى ذلك فكافة الأضواء يجب أن تنبثق منها ، وكل الإرشادات والتعاليم يجب أن تأخذ من معينها .

٢٧ــ الخطوة التالية هي التقارب بين العلماء الشرعيين والعلماء الطبيعيين . إنهم جميعاً مطالبون بأن يشغلوا أنفسهم بإعادة فحص شاملة للثقافة الإسلامية لإدراكها وامتصاصها والتكامل معها . يجب أن يضعوا في أذهانهم أن العلم قوة ثقافية ، وأنه يتغلغل داخل المجتمع بسهولة وكفاءة محدثا معه تغيراً كبيراً في تفكيره ومعاييره وأمزجته . وعلى المجتمع المسلم أن يمتلك العلم قبل استعماله لإسعاد نفسه وإراحتها . وهو ليس نقيضاً للدين . بل على العكس من ذلك إنه يقوّي الإيمان لدى المؤمنين . ولكن العلم في المجتمع الغربي ــ لسوء الحظ ــ قد طلّق القيم الأخلاقية ، وأصبح على درجة كبيرة من الآلية وانعدام القيم . ولذلك فإن وجهة النظر الإسلامية الخاصة بأخلاقية العلم يجب أيضاحها عند تعليم العلوم للطلاب والباحثين المسلمين .

٢٨ــ إن العمل لا يبدو سهلاً أو بسيطاً عندما نشرع فيه . ولكن كلما قطعنا فيه شوطاً سوف نجد أن الله سبحانه وتعالى قد وهبنا المساعدة وألهمنا الهداية للاستمرار في رسالتنا .

إن الخطوات التالية يمكن أن تستهل بها برامجنا :

أ ــ مطالبة العلماء المسلمين في مختلف الدول أن يكتبوا كتباً مدرسية في العلوم للمراحل الابتدائية والثانوية والمراحل الثالثة في نظامنا التعليمي . هذه الكتب المدرسية يجب أن تعكس وجهة نظر العالم الإسلامي في العلوم . وعلى الرغم من أن الحقائق العلمية لا يمكن أن تتغير ؛ إلا أن عرضها وشرحها يمكن بالتأكيد أن يتما بصورة تطابق مذهبيتنا ونظامنا القِيَميّ . وعند كتابة هذه الكتب المدرسية يجب أن نؤكد على أنه حيثما نقوم بإثبات نظرية أو مبدأ علميّ على أساس من المعلومات المتاحة لدينا ؛ فإننا يجب أن نقدم برهاناً إضافياً بالاستشهاد بآية قرآنيـــــة أو حديث نبـــــوي شريف إذا كان ذلك ممكناً . إن هذا الاستشهاد لن يكون ذا تأثير كبير على العقل المسلم فحسب ، بل سيقوي إيمانه أيضا

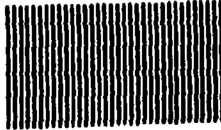
ب ــ هناك واجب آخر على علماء المسلمين أن يقوموا به ، هو أنهم عند كتابة هذه الكتب المدرسية عليهم أن يبرزوا بوضوح المساهمة الفذة التي قام بها علماء المسلمين في هذه العلوم . إننا نرى لسوء الحظ تجاهلاً غير شريف من كتّاب معاصرين ، لأن يذكروا مساهمة العلماء المسلمين في العلوم رغم أنهم في بعض المناسبات يذكرون إسهام علماء اليونان . وفي الحقيقة توجد شواهد تاريخية لا تقبل الجدل عن مكتشفات كثيرة نُسبت في الوقت الحاضر إلى علماء غربيين وهي في حقيقتها تمّت على يد عباقرة من أعلام المسلمين أمثال جابر بن حيان وابن الهيثم وعمر الخيام والطوسي وابن رشد وابن النفيس . إن مؤرخي العلوم من المسلمين يجب أن يقبلوا ذلك التحدي وأن يحطموا خرافة الإدّعاءات السائدة لبعض الكتاب المعاصرين وذلك بكشف المصادر الأصلية لهذه المكتشفات .

حـ ــ إنه من الضروري أيضا ــ بجانب ذلك ــ البدء بوضع برنامج شامل لتدريب المعلمين . إن المجتمع الحالي لمدرّسي العلوم في العالم الإسلامي يحتاج إلى تعريف كبير بالتربية الإسلامية والفكر الإسلامي . إن دور المعلم في نظام التعليم الإسلامي دور مركزي محوري هام . فهناك نوع من العلاقة الشخصية بين المدرس وتلامذته . فهو الناصح

الأمين ، وهو المرشد الملهم أيضا . وبالتالي عليه أن يتسلح بما يعينه على أداء وظيفته .

٢٩ــ هذه الاصلاحات سوف تحول النظام القائم للتعليم إلى نظام جديد لا يلائم الأذكياء من المسلمين فحسب ، ولكنه أيضا يتناسب مع متطلباتهم المتنامية ومع تطلعاتهم وآمالهم . ومع ذلك فإن الإصلاح التعليمي يجب أن يصاحبه تحول اجتماعي واقتصادي . وما لم نخطط لكل ذلك بحيث يواكب بعضه بعضاً ، فإن التغييرات التعليمية لن يكون لها تأثير بدرجة كبيرة مفيدة . وعلى ذلك فمن الواجب تبنّي برنامج اجتماعي يسير متوازياً مع الاصلاح التعليمي في دَفعة روحية هائلة .

٣٠ــ إن كمية كبيرة من العمل العلمي والإعداد الشاق ستقع على عاتق العلماء المسلمين والفقهاء بغية تحقيق هذا الأمل في أسلمة المعارف العلمية والفلسفية . وهنا يجب أن أضيف ملاحظة تحذيرية أجدها ضرورية . ففي فورة حماسنا يجب ألا نقوم بلعبة خطرة مع العلوم . بل علينا أن نكون متسامحين ، وأن ننظر إلى الأمام عند تقديمها للطلاب المسلمين . ولنتذكر أن هيكل المفاهيم والتصورات العلمية هو الذي سوف نركز فيه على وجهة نظر الإسلام . أما التفاصيل ، وطرق العلم ، والمحتويات نفسها ، فسوف تبقى على ما هي عليه .



بحوث

حقوق المتهم في الإسـلام

خلال مرحلة التحقيق*

د . طه جابر فياض العلواني
كلية الشريعة ــ جامعة الإمام محمد
ابن سعود الإسلامية ــ الرياض

تمهيـــد

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، وعلى آله وأصحابه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين .

وبعد :

فإن من أهم ما استهدفه الإسلام باعتباره عقيدة ومنهج حياة ونظامها ؛ تحقيق « العدل » والقضاء على « الظلم » . فالعدل هدف إسلامي في سائر الأحوال والأوقات ، لا يقلل من أهميته حب أحد ولا بغضه ، ولا قرابة امرىء ولا بعده ؛ بل هو غاية تقصد ومطلب يراد : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان »(1) . « وأمـــرت لأعـــدل بينكم »(2) . «ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى »(3) .

وفي السنة أحاديث كثيرة جداً ، تأمر بالعدل ، وتنهى عن الجور . و « العدل » ــ بعد ذلك ــ هدف إنساني فطر الإنسان السويّ على حبه ، وابتغائه ، والنفرة من ضده ، واجتنابه .

ولقد وضع الله ــ تعالى ــ للعدل مقاييس يُعرف بها ، ويميز عما ينافيه من الظلم والجور . وأوضح للناس الوسائل التي تمكنهم من الوصول إليه ، وتيسر لهم سبل تحقيقه ؛ وأبرز تلك السبل وأهمها القضاء ، فالله ــ جل شأنه ــ قد شرع القضاء « ليقوم الناس بالقسط »(4) و« ليزنوا كل شيء بقسطاس مستقيم فلا يتظالمون ، ولا يجور أحد على أحد ، لا في قول ، ولا في فعل ، ولا يعتدي أحد على أحد لا في مال ولا في جسد ، ويسعد الناس ــ كل الناس ــ بأمن وارف ، وعدل مقام ، وحقوق محفوظة ، وطمأنينة شاملة الروح والقلب والجسد والمال والأرض والعرض .

ولذلك كان القضاء فريضة محكمة ، وعبادة قائمة مشروعة تولاه أول من تولاه في الإسلام رسول الله ــ ﷺ ــ أول قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة ، كما يتضح ذلك من خلال بنود المعاهدة التي عقدها ــ عليه الصلاة والسلام ــ بين المسلمين من المهاجرين والأنصار ، وبين من يساكنونهم بالمدينة من اليهود والمشركين ، فقد جاء فيها : « ... وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو

* بحث مقدم إلى ندوة المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية ، الرياض ، ١٤٠٢ هـ .

شتجار بخلاف إسناده ، فإن مرده إلى الله — عز جل — وإلى محمد رسول الله »[٥] .

لقد كانت رقعة المدينة — التي تستظل بالسيادة لسياسية والقضائية لرسول الله — ﷺ — ضيقة ، قضايا الأمة بسيطة قليلة ، ولذلك لم يكن لمسلمين قاض غير رسول الله ﷺ في بادىء لأمر .

ولما بدأت رقعة الإسلام تتسع ، أخذ عليه صلاة والسلام يعهد إلى بعض الولاة بأمور القضاء ضمن ولايتهم ، وتارة يعهد إلى بعض الولاة بأمور القضاء ضمن ولايتهم ، وتاره يعهد إلى بعض أصحابه ببعض الأمور .

وكان عليه الصلاة والسلام يقضي بين الناس بما يوحيه الله — تعالى — إليه .

وأكثر ما كان يأتيه المتخاصمان مختارين ،، فيسمع لكل منهما ، ويؤكد لهما أنه إنما يحكم بالظاهر[٦] ، وأن حكمه في الخصومات لا يحل حراماً ، ولا يحرم حلالا .

وأوضح — عليه الصلاة والسلام — طرق الإثبات وقرائنه ، وسبل الدفع ووسائله : « فالبينة على المدعي واليمين على من أنكر »[٧] . والإقرار بشروطه حجة على صاحبه ، ولا قضاء بين خصمين ما لم يسمع لكل منهما .

ولما اتسعت رقعة الإسلام ، وكثرت القضايا ، أذن عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بالقضاء ، وسيرهم إلى بعض البلدان ، وزودهم عليه الصلاة والسلام بوصاياه التي كانت تستهدف تحقيق العدل بين الناس ، ومقاومة الظلم ، فاستقضى علياً على اليمن ، كما استقضى أبا موسى ومعاذاً[٨] ، وغيرهم .

وكانت الدعاوى ترفع إليه — عليه الصلاة والسلام — مباشرة من غير أن تسبقها مرحلة تحقيق ، فيقوم — عليه الصلاة والسلام — بالموازنة بين ما يقدمه المتخاصمان من أدلة ، وليس لديه عليه الصلاة والسلام جهاز يقوم بجمع الأدلة أو التحري والتنقيب لصالح أية جهة من جهتي الخصومة .

القضاء في عهد الخلفاء الراشدين :

ولما ولي أبو بكر — رضي الله عنه — الخلافة أسند القضاء إلى سيدنا عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — فبقي سنتين لا يأتيه متخاصمان لما عرف به من الحزم والشدة[٨] .

ولما آلت الخلافة إليه كانت الفتوحات الكبرى قد بدأت ، واتسعت رقعة دار الإسلام اتساعا كبيرا ، وبدأت تظهر علاقات وقضايا ما كانت قد ظهرت قبلا فأخذ — رضي الله عنه — بوضع قواعد لنظام قضائي ، يتولى فيه القضاء ، وفض المنازعات ، ومعالجة القضايا قضاة يختارهم الخليفة وفق شروط معينة لينوبوا عنه في ممارسة القضاء : فولى أبا الدرداء قضاء المدينة ، وولى شريحا بن الحارث الكندي قضاء الكوفة ، كما ولي أبا موسى الأشعري قضاء البصرة ، وولي عثمان بن قيس بن أبي العاص قضاء مصر ، وجعل قضاء الشام قضاء مستقلا .

ولقد سن — رضي الله عنه — لقضاته منهجا رائعاً أمرهم بالتزامه ، وحذرهم من الحيدة عنه يتمثل في كتابه الذي أرسله إلى أبي موسى الأشعري ، وجاء فيه : « ... أما بعد — فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلي إليك . فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، آسي بين الناس في

مجلسك وفي وجهك وقضائك حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك البينة على المدعي ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً ، أو حرم حلالا ومن ادعى حقا غائبا ، أو بينة فاضرب له أمراً ينتهي إليه ، فإن بينه أعطيه بحقه ، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية ، فإن ذلك هو أبلغ في العذر ، وأجلى للعماء .

ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك ، أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل .

والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجربا عليه شهادة زور ، أو مجلودا في حد ، أو ظنينا في ولاء أو قرابة ، فإن الله — تعالى — تولّى من العباد السرائر ، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان

ثم الفهم الفهم فيما أدمي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنّة ، ثم قايس الأمور — عند ذلك — واعرف الأمثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله ، وأشبهها بالحق .

وإياك والغضب والقلق والضجر ، والتأذي بالناس ، والتنكر عند الخصومة (أو الخصوم ، شك أبو عبيد) ؛ فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ، ويحسن به الذكر ، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزين بما ليس في نفسه شانه الله ، فإن الله تعالى — لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصاً . فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه ، وخزائن رحمته ؟ والسلام عليك ورحمة الله وبركاته »(٩) .

لقد بقي القضاء في عهد الخلفاء الراشدين قضاء بسيطاً لا تعقيد فيه ؛ فلم يكن للقاضي كاتب أو سجل تدون فيه الأحكام ؛ لأن تلك الأحكام كانت تنفذ فوراً ، وكان القاضي يقوم بتنفيذها بنفسه ، كما لم توضع تنظيمات تفصيلية للقضاء ، وإقامة الدعاوى ، وتوزيع الاختصاصات ، ونحو ذلك من أمور عرفت فيما بعد ، فإن هذه التنظيمات التفصيلية لم تكن إليها حاجة في الصدر الأول ، للبساطة التي كانت تسود جميع جوانب الحياة ، ولذلك لم يكن لها — في الشرع — حد إذ هي أمور تستفاد من الاجتهاد — في اختيار التنظيم الأفضل — وأعراف الناس وأحوالهم(١٠) .

ولقد كان القضاء في عصر الخلفاء الراشدين قاصرا على فصل الخصومات المدنيّة أما القصاص والحدود والعقوبات التعزيرية : كالحبس فلم يكن يأمر بها ألا الخليفة أو الوالي : فكانت الدائرة القضائية ضيقة(١١) .

* * *

القضـــاء في العهد الأموي :

لم يحدث كبير تطور في النظام القضائيّ في عهد بني أمية ، بل استمرت سماته الكبرى على ما كانت عليه في عهد الخلفاء الراشدين من بساطة الاجراءات خاصة في عهود أوائل الخلفاء الأمويين ، والتطور الذي سجله مؤرخوا القضـــاء في هذا العهد يتلخص بـ « تسجيل الأحكام » خوفا من التجاحد أو النسيان ، وقد حدث ذلك في زمن معاوية حيث أن قاضيه على مصر سليم بن عز حكم في ميراث بين ورثة ، ثم تناكروا الحكم ، ثم عادوا وتخاصموا إليه ثانية ، فحكم بينهم مرة أخرى وسجل الحكم(١٢) .

كما حددت شروط القاضي ، ومكان التقاضي ، وعرف « قضاء المظالم »(١٣) .

القضـــاء في العصـــر العباسي :

تطور نظام القضاء في العصر العباسي تطورا كبيرا من حيث الشكل والاجراءات ، وتعدد الجهات باختلاف القضايا ، والسجلات ، وعرف نظام « قاضي القضاة » أو قاضي الجماعة » وهو بمثابة وزير العدل في الوقت الحاضر ، واتسعت سلطات القاضي ، ولكن روح الاجتهاد كانت قد ضعفت ، وشاع تقليد الأئمة الأربعة ، وألزم القضاة بإصدار أحكامهم وفقا لهذه المذاهب . ففي العراق يحكم القضاة وفقاً لمذهب أبي حنيفة ، وفي الشام والمغرب وفقا لمذهب مالك ، وفي مصروفقاً للمذهب الشافعي (١٤) .

• • •

القضـــاء بعد العصـــر العباسي :

انتهت دولة بني العباس بسقوط بغداد سنة (٦٥٦ هـ) بأيدي المغول ، وتفككت الدولة الإسلامية ، وتعددت الدول القائمة في ديار الإسلام ، وتعددت الأنظمة القضائية فيها ، ولم تختلف هذه الأنظمة في الأسس والدعائم الأساسية لها كثيراً ، ولكنها اختلفت في أساليب التنظيم ، وطرق تشكيل المحاكم ، وتنصيب القضاة وعزلهم والمذاهب التي يتقيدون بالحكم بمقتضاها ، والاختصاصات التي يمارسونها ، وما شاكل ذلك .

وقد رسم ابن الحسن النباهي صورة لنظام القضاء في دولة الأندلس في القرن الثامن الهجري ، فذكر : أن الحكام الذين تجري على أيديهم الأحكام هم القضاة ، والشرطة الوسطى ، والشرطة الصغرى ، وصاحب المظالم ، وصاحب الرد ، وصاحب المدينة ، وصاحب السوق (١٤) .

وذكر ابن القيم ـــ رحمه الله ـــ جهات القضاء في دولة المشرق في القرن الثامن أيضا فقال ـــ بعد أن ذكر مسائل الحكم في الدعاوى : وإمداد الحكم بينهم فيما لا يتوقف على الدعوى ـــ فهو المسمى بالحسبة ، والمتولي له والي الحسبة ، وقد جرت العادة بأفراد هذا النوع بولاية خاصة ، كما أفردت ولاية المظالم بولاية خاصة ، والمتولي لها يسمى والي المظالم . وولاية المال قبضا وصرفا بولاية خاصة ، والمتولي لذلك يسمى وزيراً وناظر البلد لاحصاء المال ووجوهه وضبطه تسمى ولايته ولاية استيفاء ، والمتولي لاستخراجه وتحصيله ممن هو عليه تسمى ولايته ولاية الشر والمتولي لفصل الخصومات وإثبات الحقوق ، والحكم في الفروج والأنكحة ، والطلاق والنفقات وصحة العقود وبطلانها ـــ هو المخصوص باسم الحاكم والقاضي (١٦) .

• • •

التنظيمات القضائية ومصـادرها :

أ ـــ لقد اتضح ـــ من خلال العرض التاريخي الذي قدمناه ـــ أن الشريعة الإسلامية لم تحدِّد اطارا تنظيمياً للقضاء ، بل وضعت القواعـد العامة ، والدعائم الأساسية ، والأهداف الأصيلة ، والمصادر التشريعية التي ليس لأحد أن يستقي الأحكام من غيرها . أما الأمور التنظيمية المتعلقة بعموم ولاية القاضي أو خصوصها (١٧) وتحديد ولايته بمكان أو زمان ، وإشراك قاض آخر معه ـــ أو عدم ذلك ـــ فكل ذلك أمور تركت لأعراف الناس وأحوالهم واحتياجاتهم : فليس في الشرع نص يوجب اسناد عمل القضاء ـــ كله ـــ لشخص واحد ، أو لولاية بعينها ، فللإمام المسلمين أن يوزع اختصاصات القضاء على جهات متعددة ، وله أن يأمر بجمعها في جهة واحدة ، بشرط أن يكون كل من يتولى شيعاً من هذه الأمور ـــ مستوفيا للشروط الشرعية (١٨) التي تؤهله للقيام بهذه المهمة .

ب ــ كما اتضح منه كذلك : أن القضاء الجنائي كان موزعاً بين جهات متعددة هي : الخليفة ووالي المظالم والأمير أو والي الحرب وصاحب الشرطة ، والمحتسب والحاكم أو القاضي بمفهومه الضيق الذي أشار إليه ابن القيم(١٩) ولم يكن اختصاص هذه الجهات ثابتاً على طريقة واحدة ؛ بل كان يضيق ويتسع ، وتضم بعض الاختصاصات إلى بعض بحسب ما يرى الخلفاء ، وتبعا لاشتغالهم بالسياسات الكبرى(٢٠) . وقد كان الوالي أو صاحب الشرطة يختص ــ عادة ــ بالنظر في الجرائم الخطيرة كالحدود والقصاص . وكان المحتسب يختص بالتعزير على الجرائم المضرة بالمصلحة العامة والمخالفات ، ولذلك كان يطلق عليه « صاحب السوق » لأن معظم تلك المخالفات كانت تقع في الأسواق وأصله ــ هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

أما القاضي أو الحاكم فقد كان اختصاصه فضّ المنازعات المدنية التي تتضمن اثبات الحقوق ، والحكم بإيصالها إلى أربابها .(٢١)

• • •

النظم الاجرائية :

يقسم الباحثون في النظم الاجرائية للدعاوى الجنائيّة هذه النظم إلى أقسام ثلاثة :

١ ــ النظام الاتهامي

وهو نظام ينظر فيه الى الدعوى الجنائية على أنها خصومة بين طرفين متكافئين ، ترفع إلى القاضي مباشرة من غير حاجة إلى أن تسبقها اجراءات تحقيق ، وعلى القاضي أن يقوم بالموازنة بين أدلة الخصوم ، وترجيح ما يترجح لديه منها ، ثم يحكم بمقتضى ذلك .

٢ ــ نظام التحري والتحقيق قبل المحاكمة ، وهو نظام تمر الدعوى فيه بمرحلة سابقة للمحاكمة يجري فيها التحقيق ، والاتهام ، وتجمع فيها الأدلة والقرائن . وفي الأنظمة المعاصرة تشكل الدولة أجهزة للتحري والتحقيق وتجميع الأدلة والقرائن .

وتتمتع هذه الأجهزة بسلطات ونفوذ لتتمكن من تحقيق المهام الموكلة إليها ، كما يقوم الدفاع عن المتهم بتجميع ما يساعد على دفع التهمة عنه .

٣ ــ النظام الذي يمزج بين النظامين : فيعتمد نظام التحري والتنقيب في المرحلة السابقة للمحاكمة ، ويعتمد النظام الاتهامي أثناءها .

والتنظيمات المعاصرة تمزج ــ عادة ــ بين النظامين بنسب متفاوتة ، وقد تغلب أحد النظامين في مرحلة ، وتغلب النظام الآخر في مرحلة أخرى ، وقد سبق أوضحنا أن الشريعة الإسلامية لم تصرح باختيار أي من هذه الأنظمة ، وإنما تركت اختيار هذا النظام أو ذاك لاجتهاد أولياء الأمور ــ الذين كلفوا بأن يختاروا أفضل السبل لتحقيق العدالة . ولذلك فإن كلا من هذه النظم قد أخذ به في عصر أو جهة أو ولاية من ولايات الحكم(٢٢) . إذ ليس في الشرع نصوص توجب تنظيم هذه الأمور على نحو معين ، لكن هناك إصولاً عامة وأحكاما كلية تحكم هذه الأمور كما تحكم غيرها ، وأبرزها أن يكون الهدف تطبيق شرع الله ــ جل شأنه ، وتحقيق العدل بمقتضاه(٢٣) .

• • •

حقوق المتهم في مرحلة التحقيق :

المتهم في اللغة من « تهم » كـ « تعب » تغيّر أو انتن ، يقال : « تهم اللبن أو اللحم » ، إذا أريد به ذلك . ويقال : « تهم الحر » إذا اشتد مع ركود

الريح . ويقال : أن تهامة مشتقة من الأول لتغير ريحها بانخفاضها عن نجد . وقيل : من الثاني لشدة حرها ولعله الأنسب .

والتهمة — بسكون الهاء وفتحها — : الشك والريبة — والتاء مبدلة من « الواو » لأنها من « الوهم » ويقال : « اتهم الرجل اتهاماً » مثل « أكرم إكراماً » — إذا أتى بما يتهم عليه .

« واتهمته بالتثقيل » فهو « متهم » [٢٤] .

« المتهم » في الاصطلاح — وردت كلمة « المتهم » بمعناها في اللغة في بعض الأحاديث والآثار ، منها ما رواه عبد الرزاق في المصنف من حديث أبي هريرة قال : بعث رسول الله — ﷺ — مناديا في السوق : أنه لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين . قيل : وما الظنين ؟ قال : المتهم في دينه [٢٥] .

وعن ابراهيم قال : « كان يقول : لا تجوز شهادة متهم .... » [٢٦] .

أما في عرف الفقهاء — فقد شاع استعمال لفظ « المدعى عليه » بدلا من « المتهم » أخذاً من « الإدعاء » ، وهو : قول يطلب الإنسان به اثبات حق على الغير [٢٧] ، والدعوى اسم بمعنى المصدر ، فإذا ادعى زيد على عمرو مالا ، فزيد مدعي ، وعمرو هو المدعى عليه ، والمال مدعى أو مدعى به ، والمصدر : الإدعاء ، والاسم الدعوى ، وألفها ألف تأنيث فلا تنون ، ويجمع على « دعاوى » .

والدعوى في اللغة غير التهمة ، فهي : الأخبار مطلقاً .

وأما في عرف الفقهاء — فعند الحنفية — : أخبار بحق له على غيره الحاضر معه في مجلس القضاء [٢٨] .



وعند المالكية — هي : قول لو سلم ، وجب لقائله حقا [٢٩] .

وعند الشافعية — هي : أخبار بحق له على غيره عند الحاكم [٣٠] .

وعرفها الحنابلة — بأنها إضافة الإنسان إلى نفسه استحقاق شيء في يد غيره أو في ذمته [٣١] .

واختلفت كلمات الفقهاء في تفسير كلمتي « المدعي » و « المدعى عليه » فمنهم من قال : « المدعي » : من إذا ترك ترك ، والمدعى عليه : من لايترك إذا ترك .

ومنهم من قال : المدعي : من يدعي باطناً يزيل به ظاهراً ، والمدعى عليه : من ثبت ظاهراً على حاله .

ومنهم من قال : من لا يجبر على الخصومة ، والمدعى عليه : من يجبر [٣٢] .

وقد عقب الشيخ مصنفك على هذه الأقوال بقوله : « إن هذا حرم لقانون اللغة ، وهدم لقاعدة العربية .... » [٣٣] .

قلت : وهو كذلك ؛ لأن معظم هذه التفسيرات لا صلة بينها وبين المعنى اللغوي لهذه الكلمات ، ومن المعلوم أن أصحاب الاصطلاح إذا أرادوا نقل مادة لغوية أو استخدامها في مصطلحاتهم فإنه لا بد لهم من ملاحظة صلة ما بين المعنى الأصلي للمادة اللغوية ، وبين المعنى الجديد الذي يراد استعمالها فيه .

ومن البين أن « الادعاء » وما تصرف منه عند الفقهاء أكثر ما يستعمل في الدعاوى المتعلقة بالحقوق المالية والأحوال الشخصية فقط : كالقرض والغصب والبيع والإجارة والرهن والصلح والوصية والجناية الموجبة للمال ، والنكاح والطلاق والخلع

والعتق والنسب والكتابة والتوكيل ، ونحو ذلك ، لأن هذا النوع من الدعاوى هو الذي كان يخوّل للقضاة بالنظر فيه غالباً . ولكن ليس — هناك — ما يمنع من استخدام لفظ « المتهم » في القضايا الجنائية ، بل قد تكون التسمية هي الأنسب في هذا المجال بعد كل ما عرفنا من اللغة والأثر في الاصطلاح .

* * *

أقسام المتهمين في الدعاوى الجنائية :

يقسم الفقهاء المتهمين في الدعاوى الجنائية إلى ثلاثة أقسام :—

١ — متهم معروف بالتقوى والصلاح يبعد أن يكون من أهل تلك التهمة .

٢ — متهم معروف بالمعصية والفجور لا يبعد أن يكون قد ارتكب ما ادعى عليه .

٣ — متهم مجهول الحال لا يعرف بأي من الحالين .

أما الأول — فلا يقبل اتهامه من غير دليل مقبول شرعا ، ولا تتخذ ضد هذا النوع — من الناس اجراءات بمجرد الاتهام لئلا يستهين الأشرار بمضايقة أهل الفضل والأقدار بمجرد الاتهام ، وقد اختلفوا في عقوبة المدعي أو المتهم لمثل هذا النوع من الناس على قولين :—

أصحهما — عند جمهور الفقهاء — أنه يعاقب .

وذهب مالك وأسهب إلى أنه لا يعاقب المدعي إلا إذا ثبت انه قصد بدعواه إيذاء المتهم ، وإثارة الشبهات حوله .

والدليل الأصولي الذي يقوم عليه حكم الجمهور في هذه المسألة — هو : « استصحاب حال البراءة الأصلية » .

أما النوع الثاني — فاستصحاب الحال مع الأخذ بالأحوط يسوغان تقييد حريته ، والتحقيق معه ، والتثبت من صحة ما نسب إليه ، أو عدمه ، ولا يكتفى بمجرد إنكاره ، ولا يمينه، بل لا بد من التثبت من حقيقة ما نسب إليه ، ولسلطة التحقيق الشرعية سواء كانت الوالي ، أو القاضي حبس المتهم للتحقيق .

أما القسم الثالث — وهو المتهم مجهول الحال — الذي لا يعرف ببر ولا فجور . فللقاضي أو الوالي حبسه والتحقيق معه حتى ينكشف حاله . ذهب إلى هذا عامة علماء الإسلام ، ونص عليه أكثر الأئمة : مالك وأصحابه ، وأحمد وأصحابه ، وأبو حنيفة وأصحابه ،[٣٤] وذلك لحديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده : « أن النبي ﷺ — حبس في تهمة يوماً وليلة »[٣٥] .

ومفهوم الحبس — عندهم — هو « التعويق » وتحديد الحرية ، سواء كان موضعه في سجن معد لذلك ، أو وضعه تحت المراقبة ، أو الزامه بالحضور في مكان محدد .

أما الفترة التي يحق للقاضي أو الوالي حبس المتهم لها ، فقد اختلفوا فيها كذلك — على قولين ، فبعضهم قدرها بشهر ، وبعضهم ذهب إلى أن الأمر متروك لاجتهاد الوالي أو الحاكم .[٣٦]

القواعد التي لا بد من ملاحظتها :

هناك قاعدة « البراءة الأصلية » ، وهي من القواعد التي اهتمت بها الشريعة ، وأقامت عليها كثيراً من الأحكام ، ولم تسمح بنفيها أو تقييدها بغير الأدلة اليقينية ، فهي قاعدة معيَّنة لا تزول بشك ، ولذلك فقد ارتبطت بقاعدة « البراءة الأصلية » قاعدة « اليقين لا يزول بالشك » فكل

من القاعدتين ترتبط بالأخرى ارتباط الفرع بالأصل ، ويدخلان معاً في أبواب من الفقه كثيرة جداً .

وهاتان القاعدتان لا بد من التوفيق بينهما وبين حماية المجتمع من أخطار محتملة يغلب على الظن وقوعها ان لم تتخذ اجراءات لمنعه ، وحماية ضروريات الناس من تلك الأخطار ، أو حاجياتهم . فهل يوقف حكم قاعدة البراءة بما يغلب على الظن أن فيه ضرراً على المجتمع لو ترك أم لا ؟ في التقسيم الذي مر للمتهمين بعض الجواب ، ولعل في قواعد « الأخذ بالأحوط » و « سد الذرائع » و « الضرر يزال » بقية الجواب ، فإن الإسلام كما حرص على حماية الحقوق الخاصة للإنسان حرص على حماية المجتمع كذلك ، فليس للفرد أن يطغى على الجماعة تحت ستار حقوقه وحريته ، كما ليس للمجتمع أن يطغى على الفرد ويظلمه ، ويصادر حرياته بحجة دفع الضرر المحتمل عنه .

إن الإسلام كرم الإنسان ، وأقر له بجملة من الحقوق أهمها حق الحياة ، وسلامة البدن والعرض والشرف والحرية الشخصية في التقلب في البلاد وغيرها ما لم يصطدم بأمر شرعي ، ولمسكنه حرمة ، ولحياته الخاصة حرمة : فليس لأحد أن يقتحم مسكنه أو ينظر إلى داخل داره إلا بإذنه ، وليس لأحد أن يحاول التصنت على أحاديثه أو قراءة رسائله ، أو غير ذلك من خاصة شأنه .

ولكن المجتمع بوصفه مجتمعاً يتمتع بحقوق مماثلة : فلا بد من تحقيق الأمن للمجتمع ، وحماية مصالحه ، ومنع ظهور الجريمة فيه ، وإذا كان تحقيق هذه الحقوق يتوقف على الحد من تلك الحقوق التي يتمتع بها الفرد ، أو إيقاف العمل ببعضها فإن ذلك يكون من قبيل ما تفرضه الضرورة ، والضرورة تقدر بقدرها . فما تقتضيه الضرورة — إذن — يمثل الحد الذي يعطي — من السلطة — للمحقق على المتهم فسلطة المحقق خروج عن أصل مقرر شرعاً لتحقيق أصل آخر مقرر شرعاً لا يتم إلا بها .

وإذا أذن الشرع للمحقّق أو لقاضي التحقيق أن يضع بعض القيود على حقوق المتهم لتحقيق الأصل المتعلق بالمجتمع ، فإنه قد وضع سلطة قاضي التحقيق قيودا تمثل ضمانات للمتهم .

فما هي الضمانات أو الحقوق التي وضعتها الشريعة للمتهم والتي تمثل في الوقت ذاته قيودا على سلطة التحقيق ؟ !! .

* * *

السلطات التي يتمتع بها قاضي التحقيق على من حامت حوله الشبهات محددة مع عدم جواز المساس بحقوقه الأخرى ، ولذلك فإن رسول الله — ﷺ — سماه « أسيراً » (٣٧) . فهو تحت رعاية الدولة .

ويعرف ابن القيم الحبس ، بأنه : « ... تعويق الشخص ومنعه من التصرف بصورة يترتب عليها الحاق الأذى بالآخرين » (٣٨) .

ولكن بعض الفقهاء يعتبر الحبس من جنس الحدود ، فلا يجوز إيقاعه بمجرد الشبهة : فالأصل أن حرية الإنسان مكفولة ، فله أن يتنقل حيث يشاء ، كما يشاء : (**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها ....**) الآية . (٣٩) فليس لأحد أن يحبس إنساناً عن السعي في الأرض بغير حق (٤٠) .

وقد عني الإسلام عناية بالغة بالسجين ورعايته والاهتمام بشأنه ، فقد أودع رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — سجيناً عند رجل ، وأمره أن يرعاه ويكرمه ، وكان يكثر المرور على الرجل يسأله عن السجين .

وكان علي بن أبي طالب يزور السجن فجأة ليتفقد أحوال السجناء، ويطلع على شكاواهم [41].

وعلى الدولة أن توفر للسجين الغذاء والكساء والعلاج، وتصون له سائر حقوقه.

والفقهاء يعتبرون أن أول واجبات القاضي إذا تقلد عمله التفتيش على السجناء ليطلق كل من حبس ظلماً، فعليه أن يسأل عن أسباب حبسهم، ويجمع بينهم وبين خصومهم ليتأكد من أن الخصومة لا تزال قائمة، وأنه محكوم عليه بالحق.

وإذا حبس إنسان، فعلى القاضي الذي أمر بحبسه أن يكتب اسمه، واسم أبيه وجده، والسبب الذي من أجله حبس، وتاريخ ابتداء الحبس وانتهائه.

وإذا عزل القاضي وخلفه غيره فعلى القاضي الجديد أن يبعث إلى المعزول يسأله عن المحبوسين وأسباب حبسهم.

سلطة إصدار قرارات الحبس :

واختلف الفقهاء فيمن له أن يصدر قرارات الحبس، فذهب الماوردي إلى أن سلطة المحقق تختلف باختلاف صفته، فإن كان حاكماً أو قاضياً، واتهم لديه شخص بسرقة أو زنى فليس لهذه التهمة — عنده — من أثر، فلا يجوز له أن يحبسه حتى يكشف عن حاله، فيتحقق من براءته أو إدانته، أما إذا كان الناظر في التهمة الأمير أو والي الجرائم فله أن يأمر بالحبس إذا رأى التهمة قوية أو غليظة، وعليه أن يطلق المتهم إذا اتضح أنها ضعيفة أو خشيئة، وقد تبع الماوردي على هذا كثير من الفقهاء [42].

مدة الحبس :

اختلفوا في مدة حبسه، فقيل : شهر. وقيل : ليس بمقدر بل هو موقوف على رأي الإمام واجتهاده. وهذا أشبه [43].

وقد اتضح مما مر أن «الحبس الاحتياطي» جائز عند الحاجة إليه بشروط كثيرة، منها : ما يتعلق بالغاية التي حبس المتهم من أجلها، ومنها ما يتصل بصفة الآمر بالحبس واختصاصه، ومنها ما يعود إلى الأمر به، ومنها ما يرجع إلى مدته [44]. هذه الأمور كلها لولي الأمر مجال واسع لتنظيمها حسبما تقتضيه السياسة الشرعية في كل زمان ومكان، فهي لم توضع في قوالب جامدة لا يمكن التصرف فيها.

تفتيش المتهم ومسكنه ومراقبة أحاديثه :

إن الله سبحانه وتعالى قد صان الإنسان وكرمه، وحرم أن يمسّ جسمه أو بشرته أو عرضه، أو ينتهك مسكنه «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ...» [45].

وقال تعالى : «يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ...» الآية [46].

وقال جل شأنه : «يأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا» [47]

وقال عليه الصلاة والسلام : « من استمع إلى حديث قوم له كارهون صب في أذنيه الآنك يوم القيامة » . وقال : « إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم » . وقيل لابن مسعود : « هذا الوليد بن عقبة تقطر لحيته خمراً ، فقال : « إنا قد نهينا عن التجسس ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذه به » .

وروى أن عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — حدث أنَّ أبا محجن الثقفي يشرب الخمر مع أصحاب له في بيته ، فانطلق عمر حتى دخل عليه فإذا ليس عنده إلا رجل . فلقال أبو محجن : « إن هذا لا يحل لك قد نهاك الله عن التجسس » فخرج عمر وتركه .

وقال عبد الرحمن بن عوف : « حرست ليلة مع عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — بالمدينة إذ تبين لنا سراج في بيت بابه مجاف على قوم لهم أصوات مرتفعة ولغط . فقال عمر : هذا بيت ربيعة ابن أمية بن خلف ، وهم الآن شرب فيما ترى ؟ .

قلت : أرى أنا قد أتينا ما نهى الله عنه . قال الله تعالى : « لا تجسسوا » وقد تجسسنا ، فانصرف عمر وتركهم .

وحرمات الإنسان — كلها — واجبة الصيانة كما دل على ذلك ما مر حتى يظهر ما يقتضي الانتقاض منها .

والظن في الآية — التهمة — قال القرطبي : ومحل التحذير والنهي إنما هو تهمة لا سبب لها يوجبها ، كمن يتهم بالفاحشة أو بشرب الخمر مثلاً ، ولم يظهر عليه ما يقتضي ذلك . قال : ودليل كون الظن — هنا — بمعنى التهمة قوله تعالى : « ولا تجسسوا » ؛ وذلك أنه قد يقع له خاطر التهمة ابتداء ، ويريد أن يتجسس خبر ذلك ، ويبحث عنه ، ويتبصر ويستمع لتحقق ما وقع من تلك التهمة ، فنهى النبي — ﷺ — عن ذلك . وان شئت قلت : والذي يميز الظنون التي يجب اجتنابها عما سواها : ان كل ما لم تعرف له إمارة صحيحة وسبب ظاهر ، كان حراما واجب الاجتناب ، وذلك إذا كان المظنون به ممن شوهد منه الستر والصلاح وأونست منه الأمانة في الظاهر — فظن الفساد به والخيانة محرم ، بخلاف من اشتهر بين الناس بتعاطي الريب ، والمجاهرة بالخبائث .. .

فللظن حالتان :—

حالة تعرف وتقوى بوجه من وجوه الأدلة ، فيجوز الحكم بها .. والثانية : أن يقع في النفس شيء من غير دلالة : فلا يكون ذلك أولى من ضده ، فهذا هو الشك : فلا يجوز الحكم به ، وهو المنهي عنه . (٤٨)

وهذا يدل : على أنه لا يجوز تفتيش شخص تفتيشاً ذاتياً ، ولا تفتيش مسكنه ، ولا مراقبته ، ولا تسجيل أحاديثه الخاصة تلفونية كانت أو غيرها ، ولا هتك أي ستر من أستاره أو كشف أي سر من أسراره لمجرد الشك بأنه قد يكون ارتكب ما يقتضي العقاب ؛ لأن المجرد عن الدلائل والقرائن ظن سيء آثم صاحبه ، لا يغني من الحق شيئاً ، ولا يجوز أن يبني على مثل هذا الشك شيء إلا إذا تعزز بالقرائن أو الامارات الصحيحة أو الأدلة المعتبرة .

ويلاحظ أن المفسرين — هنا — والمتكلمين في أحكام القرآن سلكوا مسلك الفقهاء في تجويز القبض والحبس الاحتياطي ، ففرّقوا بين من ظاهرهم يدل على التقوى والصلاح ، وبين من تدل ظواهرهم على أنهم من أهل الفجور والمعصية ، فاعتبروا النهي عن التجسس محمولاً على التجسس على أهل التقوى والصلاح ، أما

الآخرون : فجوزوا التجسس عليهم والنهي عن الظن السيء والتجسس في الكتاب والسنّة عام ، ولا مخصص له ، والفجور السابق أو الاتهام به لا يصلح أي منهما ليكون قرينة أو امارة تهدر بمقتضاها حرمة للشخص أو لمسكنه أو لشيء آخر له ما لم يعزز ذلك دليل أو قرينة أو امارة من واقع الحال ترجح جانب الاتهام .

ومما يؤيد هذا أن عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — قد توقف عن التجسس على أبي محجن الثقفي ، وربيعة بن أمية ، وكلاهما كان معروفا بالميل إلى الشراب . كما توقف ابن مسعود عن ذلك فيما نسب إلى الوليد بن عقبة مع اشتهاره بالميل إلى الشراب .

فالشريعة الإسلامية — إذن — تمنع تفتيش الشخص والمسكن والتصنت لأحاديث الشخص ، ومراقبته ، والاطلاع على رسائله ، واستباحة حياته الخاصة بأي شكل من الأشكال إلا إذا قامت دلائل أو قرائن تدل على علاقته بالجريمة ، أما تقدير تلك الدلائل أو القرائن فمتروك للسلطة المنفذة لحكم الشرع ، الفاقهة لتعاليمه وأحكامه .

كما أن على هذه السلطة أن تدرك أن هذه الحقوق ثابتة للإنسان بكتاب الله وسنّة رسوله ، وأن تقييدها أو الانتقاص منها خروج عن الأصل الثابت بالكتاب والسنّة لا يباح إلا لضرورة الكشف عن الجريمة ، وحماية المجتمع من أن ينجو منه — من العقاب — فيه المجرمون ، أو يحكم فيه على الأبرياء ، ولذلك فإنه لا يجوز لسلطة التحقيق أن تتجاوز ما تقتضيه الضرورة ، وينبغي أن تراعي في كل ذلك الآداب الشرعية ، فليس لرجل — مثلاً — أن يقوم بتفتيش امرأة ، أو اقتحام البيت على نساء أو نحو ذلك كإتلاف أموال ، ومصادرة حاجات لا صلة لها بالجريمة .

٣ — مسائل المتهم في التهمة الموجهة إليه :

للمحقق أن يسأل المتهم الأسئلة التي يرى أن الجواب عنها يساعده على كشف الحقيقة ، وله أن يواجهه بالتهمة الموجهة إليه . ولكن ذلك لا يفرض على المتهم أن يجيب كما سيأتي .

• • •

حقوق المتهم :

يتمتع المتهم بمجموعة من الحقوق يمكن تلخيصها بما يلي :—

١ — حق الدفاع : أي دفع المتهم الاتهام عن نفسه ، أما بإثبات فساد دليل الاتهام ، أو بإقامة الدليل على نقيضه ، فلا بد من تمكين المتهم من ممارسة هذا الحق ، لأنه إذا لم يسمح المتهم بممارسة هذا الحق تحول الاتهام إلى إدانة ، فالاتهام بطبيعته يحمل الشك ، وقدر الشك فيه هو قدر الدفاع ومجاله ، ومن اقتران الدفاع بالاتهام تبرز الحقيقة(٤٩) — التي هي هدف التحقيق ، ولذلك فإن الدفاع لا يعتبر من حقوق المتهم — وحده — إن شاء مارسه ، وإن شاء أهمله ، بل هو حق للمجتمع ، وواجب عليه في الوقت ذاته ؛ وإذا كان المتهم صاحب مصلحة في أنه لا يدان وهو بريء ، فإن للمجتمع مصلحة ظاهرة لا تقل عن مصلحة المتهم نفسه في أنه يدينه وهو بريء ، ولا يسمح بتفلت مجرم : فيختل بذلك نظام أمنه ؛ ولذلك كفلت الشريعة الإسلامية حق الدفاع ، ومنعت حرمانه منه بأي حال ولأي سبب من الأسباب . ففي الحديث المرفوع أن النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — قال لعلي بن أبي طالب — رضي الله عنه — حين ولاه اليمن — : « ياعلي إن

الناس سيتقاضون إليك ، فإذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتى تستمع من الآخر كلما سمعت من الأول ، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء ، وتعلم عن الحق » . (٥٠)

وروى عن عمر بن عبد العزيز — رضي الله عنه — أنه قال لأحد قضاته : « أذا أتاك الخصم وقد فقئت عينه فلا تحكم له حتى يأتي خصمه ، فلعله قد فقئت عيناه جميعاً » . (٥١)

والأصل في الدفاع أن يتولاه المتهم بنفسه ؛ لأنه حقه بشرط أن يكون قادراً عليه ، فإن كان عاجزاً عن ذلك لم تصح إدانته ؛ ولذلك فقد ذهب بعض الفقهاء إلى منع معاقبة الأخرس على جرائم الحدود ، ولو اكتمل نصاب الشهادة ضده ، لأنه لو كان ناطقاً لربما ادعى شبهة تدرأ الحد عنه ؛ لأنه لا يقدر على أظهار كل ما في نفسه بالإشارة — وحدها — ولو أقيم عليه الحد باكتمال الشهادة لم يعتبر ذلك عدلاً ، لأنه إقامة للحد مع الشبهة . (٥٢)

استعانة المتهم بمحام :

أما استعانة المتهم بمن يدافع عنه — فلا نعلم — فيما اطلعنا من نصوص الشريعة ، ولا من أقوال الأئمة المجتهدين — ما فيه تصريح بحظر ذلك أو بإباحته والكاتبون في أحكام القضاء ، وأدب القاضي لم يتعرضوا إلى عملية الدفاع وتنظيمها وهل جرى العمل بطلب المتهم من يدافع عنه أم لا ؟ .

وذلك ربما يعود إلى أن مجالس القضاء في العهود الإسلامية كانت مجالس علنية حافلة يغشاها كبار أهل العلم والفقه في البلد ، ويشكل وجود هؤلاء في الغالب رقابة فقهية أمينة تساعد القاضي على أن يقضي بالعدل .

على أن الإمام أبا حنيفة قد جوز الحكم على من له وكيل على وكيله بعد الدعوى وينفذ الحكم على المدعى عليه . (٥٣) وبمثله قال الآخرون .

وفي الحديث الصحيح : « أنما أنا بشر وانه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فاحسب أنه صادق فأقضي له بذلك فمن قضيت له بحق مسلم ، فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها » . (٥٤)

إن نصوص الشرع متضافرة على وجوب التسوية بين الخصمين باللفظ واللحظ والمجلس وسائر الأمور ، وإذا عرفنا أن التفاوت بين المتخاصمين في الفهم والرأي والمعرفة والبيان والحجة أمر واقع تكاد لا تخلو منه خصومة بما في ذلك الخصومات التي ترفع للمؤيد بالوحي عليه الصلاة والسلام — فإننا نستطيع أن نقرر بأن أيه طريقة سليمة يمكن أن تؤدي الى التسوية أو ما يقرب منها في هذا الأمر طريقة مشروعة لا غبار عليها .

فاستعانة المتهم بمساعد للدفاع صافي الذهن لا يكدر صفاء ذهنه خوف ولا قلق أمر مشروع ؛ ليتمكن المتهم بمساعدة محاميه هذا من معرفة حقيقة التهمة الموجهة إليه ، والحكم الشرعي المتعلق بها ، وأدلة الاتهام وقوتها من ضعفها ، والأدلة الواقعية الدارئة لها ، وكيفية استعمالها ، ولكي لا يقع القاضي تحت تأثير حجة أحد الخصمين ورعي الآخر ، فإننا نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان أن حق الدفاع حق أصيل ثابت للمتهم ، له أن يمارسه بنفسه ، وله أن يفوضه لغيره ، وعلى القاضي أن يمكنه من ذلك .

ولقائل أن يقول : إن المدافع عن العيي قد يكون أبلغ حجة من الخصم ، فلا بد أن نجيز له — في هذه الحالة — أن يستعين بمن هو أبلغ : فالتسوية

ـ بينهما ـ في هذا أمر متعذر ؟! ويتسلسل الأمر ولا ينتهي .

والجواب : إن علينا أن نبحث عن التسوية أو ما يقرب منها ، فذلك أفضل من حرمان أحد الخصمين من الاستعانة بمن يجيد بسط حجته ، وأظهار أدلته ، وتفنيد أدلة خصمه ، وجعل القاضي على بينة من الأمر تعصمه من الوقوع في الباطل ، وتعينه على إحقاق الحق ، وإقامة العدل . وإلا فإن التفاوت في بلاغة الخصمين ـ أنفسهما ـ لا يمكن تلافيه .

حكى الخشني في تاريخ قضاة قرطبة : « أن رجلين اختصما إلى القاضي أحمد بن بقي ، فنظر إلى أحدهما يحسن ما يقول ، والآخر لا يدري ما يقول ، ولعله توسم فيه ملازمة الحق . فقال له : ياهذا لو قدمت من يتكلم عنك ، فإني أرى صاحبك يدري ما يتكلم . فقال له : أعزك الله إنما هو الحق أقوله كائنا ما كان . فقال القاضي : ما أكثر من قتله قول الحق . » (٥٥)

ولكن الماردي قال : « فإن قال له : استعن بمن ينوب عنك فإن أشار به إلى الاستعانة في الاحتجاج عنه لم يجز . وإن أشار به إلى الاستعانة في تحقيق الدعوى جازه ولا يعين له من يستعين به » (٥٦) .

فهذان قاضيان ، أحدهما : يحرض الخصم العيي على الاستعانة بمن يحاجج عنه .

والآخر لا يرى هذا . مما يدل على أن المسألة اجتهادية . وإذا كان الأمر كذلك فلعل الأرجح والأقرب إلى روح الشريعة جواز اتخاذ الخصم محامياً له .

ولعل هذا الحق يترجح أكثر في القضايا الجنائية ؛ سواء في ذلك جرائم الحدود التي تكون في حق الله ـ تعالى ـ أو الجرائم المشتركة بين حق الله وحقوق العباد .

كما أن في النظم الاجرائية المعاصرة يواجه المتهم خصماً ألحَنَ وأبلغ بحجته منه بدون شك ، وهو النيابة أو الادعاء العام ، فهو أحوج ما يكون إلى من يعينه على بسط أدلته ، ودحض أدلة اتهامه ؛ ولكن هل يسمح له باتخاذ المحامي في مرحلة التحقيق ، أو لا يسمح له بذلك إلا في مرحلة المحاكمة فقط ؟ .

إذا اعتبرت اجتهادية ، وترجحت مشروعية اتخاذ المحامي ، فلعل الأصلح للمتهم ، والأولى لتحقيق جوانب الدعوى المختلفة أن يرافق المحامي موكله في المرحلتين ؛ ذلك لأن من مستلزمات الدفاع أن يحاط المتهم علماً بالواقعة المسندة إليه ، والأدلة المتوفرة ضده ، ووجود من يعينه على فهم ما أسند إليه ، وينبهه على ما له ، وما عليه في ذلك ، ويساعده في دحض أدلة الاتهام ، وتجميع أدلة النفي ـ أمر له كثير من الجوانب الإيجابية ـ التي تجعل من المرجح أن يؤذن للمتهم بالاستعانة بالمحامي من حين مواجهته بالاتهام .

• • •

الحق الثاني للمتهم حقه في الصمت والكلام :

ومقتضى هذا الحق تمكين المتهم من إبداء أقواله في حريّة تامة ، ودون ضغط أو إكراه أو تعذيب أو خديعة ، أو أي شيء يؤثر على الإرادة الحرة للمتهم ، ويدفعه إلى الإدلاء بأقوال معينة : كاستخدام العقاقير المخدرة ، أو التنويم المغناطيسي أو غير ذلك . (٥٧)

وللمتهم كذلك الصمت والامتناع عن الإجابة

عن كل أو بعض أسئلة للمحقق ، وإذا أجاب ، وتبين أن ما أجاب به كان كذباً فلا يعتبر شاهد زور ، ولا يعاقب بعقابه .

وإذا أقر على نفسه بحق أو بحد فله الرجوع عنه ، ورجوعه عن الإقرار مسقط لاعتباره مطلقاً .

الإكراه على الكلام :

فلا يجوز إكراه المتهم لحمله على الإقرار ، قال ابن حزم : « ...فلا يحل الامتحان في شيء من الأشياء بضرب ولا بسجن ولا بتهديد ؛ لأنه لم يوجب ذلك قرآن ولا سنة ثابتة ولا إجماع ، ولا يحل أخذ شيء من الدين إلا من هذه الثلاثة الأصول ؛ بل قد منع الله — تعالى — من ذلك على لسان رسوله — ﷺ — بقوله : « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام » . فحرم الله — تعالى — البشر والعرض ، فلا يحل ضرب مسلم ، ولا سبه إلا بحق أوجبه قرآن أو سنّة ثابتة .(٥٨)

وإن من أهم شروط صحة الإقرار الاختيار : فالمقر مخبر يصدق في إقراره لغلبة الظن برجحان صدقه على كذبه ، إذ لا يتصور من العاقل أن يخبر عن نفسه بشيء يعرف أنه ضار بها ما لم يكن له ما يبرره .

فإذا أكره على الإقرار ترجح جانب الكذب في اخباره على الصدق بدلالة الإكراه ، ويغلب على الظن — آنذاك — أنه قصد بإقراره دفع ضرر أكبر ، وهو ضرر الإكراه ؛ ولذلك فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن من أكره على الإقرار بحق أو جناية فإقراره باطل ، ولا يترتب عليه شيء من الأشياء ؛ لقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » .(٥٩) فجعل سبحانه الإكراه مسقطاً لإثم الكفر وعقوبته ، فيكون مسقطاً لما عداه من باب أولى .

ولقوله — صلى الله عليه وآله وسلم — : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .(٦٠)

وأخرج أبو داود : « أن قوما — من الكلاعيين سرق لهم متاع ، فاتهموا أناساً من الحاكة ، فأتوا النعمان بن بشير — صاحب النبي — ﷺ — فحبسهم أياما ، ثم خلى سبيلهم ، فأتوا النعمان فقالوا : خليت سبيلهم بغير ضرب ولا امتحان ؟ فقال النعمان : ما شئتم ؟ إن شئتم أن أضربهم فإن خرج متاعكم فذاك ، وإلا أخذت من ظهوركم مثل ما أخذت من ظهورهم . فقالوا : هذا حكمك فقال : هذا حكم الله وحكم رسوله ﷺ(٦١)

وعن عمر — رضي الله عنه — : « ليس الرجل أمينا على نفسه إذا أجعته أو أوثقت أو ضربته » .(٦٢)

وعن شريح قال : « القيد كره والوعيد كره والسجن كره ، والضرب كره » .(٦٣)

وعن الشعبي قال :« المحنة بدعة » .(٦٤)

ومما تقدم يتضح أن أهل العلم لم يعتبروا ممارسة أي ضغط على المتهم من قبيل السياسة الشرعية بحيث يترك أمرها لولي الأمر إن شاء فعل ، وإن شاء ترك ، بل إن ذلك مما حرمه تعالى على لسان نبيه — ﷺ — : « كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه » .

عن عراك بن مالك قال : « أقبل رجلان من بني غفار حتى نزلا منزلا بضجنان من مياه المدينة وعندها ناس من غطفان عندهم ظهر لهم ، فأصبح الغطفانيون قد أضلوا قرينتين من إبلهم فاتهموا

نفاريون ،فأقبلوا بهما إلى النبي ـــ ﷺ وذكروا له رهم ، فحبس أحد الغفاريين ، وقال للآخر : .هب فالتمس ، فلم يكن إلا أسيرا حتى جاء بهما . نال النبي ـــ ﷺ ـــ لأحد الغفاريين (قال : سبت أنه قال : المحبوس عنده) : استغفر لي ! ل الغفاري : غفر الله لك يارسول الله . فقال سول الله ـــ ﷺ ـــ : ولك وقتلك في سبيله . كان ممن استشهد يوم اليمامة . (٦٥)

وعن عبد الله بن أبي عامر قال : انطلقت في ب حتى إذا جئنا ذا المروة سرقت عيبة لي ، ومعنا جل يتهم ، فقال أصحابي : يافلان ادعيته فقال : أخذتها . فرجعت إلى عمر بن الخطاب ، خبرته ، فقال : كم أنتم ؟ فعددتهم ، فقال : أظنه صاحبها الذي اتهم) قلت : لقد أردت أمير المؤمنين أن آتي به مصفودا !! فقال ـــ أي : مر ـــ : أتأتي به مصفودا بغير بينة ؟ لا أكتب ث فيها ، ولا أسأل لك عنها !! قال : فغضب ، ما كتب لي فيها ، ولا سأل عنها . (٦٦)

فرسول الله ـــ صلى الله عليه وآله وسلم ـــ حلل من ذلك الذي أعاقه بمجرد الاتهام . وعمر ـ رضي الله عنه ـــ يهدر حق صاحب المال مسروق بمجرد تصريحه أنه كان يريد القبض على متهم دون بينة .

ولعدم مشروعية الإكراه على الكلام ذهب جماهير علماء إلى إبطال الإقرار الناجم عن ضغط ، وعدم لجاب أي شيء به . (٦٧)

وذهب بعض العلماء إلى تصحيح الإقرار مع لإكراه بضرب أو حبس إذا كان المتهم معروفاً بالفساد والفجور كالسرقة ونحوها ؛ لحديث ابن عمر ـــ رضي الله عنهما ـــ أن النبي ﷺ ـــ قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم ، فغلب على الأرض والزرع والنخل ، فصالحوه على أن يجلوا منها ولهم ما حملت ركابهم ، ولرسول الله ـــ ﷺ ـــ الصفراء والبيضاء ويخرجون منها ، واشترط عليهم أن لا يكتموا شيئا ، ولا يغيبوا شيئا ، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد ، فغيبوا مسكا فيه مال وحلي لحيي بن أخطب كان احتمله معه الى خيبر ـــ حين أجليت بنو النضير ، فقال رسول الله ـــ ﷺ ـــ لعم حيي : ما فعل مسك حيي الذي جاء به من النضير ؟ فقال : أذهبته النفقات والحروب !! فقال : العهد قريب والمال أكثر من ذلك !! فدفعه رسول الله ـــ ﷺ ـــ الى الزبير فمسه بعذاب . وقد كان حيي ـــ قبل ذلك ـــ دخل خربة . فقال : قد رأيت حييا يطوف في خربة ها هنا ، فذهبوا وطافوا ، فوجدوا المسك في الخربة . (٦٨)

والحديث ـــ كما هو ظاهر ـــ في يهود محاربين نكثوا بعد ما قاتلوا وألجئوا إلى العهد فعاهدوا أن لا يغيبوا شيئاً فغيبوا شيئاً خطيراً كل القرائن تشير إلى أنهم غيبوه ، فأين هذا من تعذيب مسلم متهم لا يزال على البراءة ؟!

وممن ذهب إلى صحة إقرار المكره بعض متأخري الحنفية ، قال السرخسي في المبسوط : (٦٩) ... وبعض المتأخرين من مشايخنا ـــ رحمهم الله تعالى ـــ أفتوا بصحة الإقرار بالسرقة مع الإكراه ؛ لأن الظاهر أن السراق لا يقرون ـــ في زماننا ـــ طائعين .

وعن عصام بن يوسف من أصحاب صاحبي أبي حنيفة ـــ رحمهم الله ـــ أنه سئل عن سارق ينكر ، فقال : عليه اليمين ! فقال الأمير : سارق ويمين ! هاتوا بالسوط فما ضربوه عشرة حتى أقر ، فأتى بالسرقة . فقال (أي عصام) : سبحان الله ما رأيت جوراً أشبه بالعدل من هذا . وفي إكراه البزازية من المشايخ من أفتى بصحة إقراره بها مكرهاً . وسئل الحسن بن زياد : أيحل ضرب السارق حتى

يقر ؟ قال : « ما لم يقطع اللحم لا يتبين العظم » .[70]

وقال ابن عابدين — أيضا — : « ... ان ضرب المتهم بسرقة من السياسة وبه صرح الزيلعي .. وللقاضي فعل السياسة ولا يختص بالإمام »[71]

وما ذكره متأخروا الحنفية لا دليل لهم عليهم ، ويكفي أن يصفه حنفي — من المتقدمين كعصام — بالجور ، وكل ما ذكروه من تبرير لا يكفي لدفع أو إضعاف أدلة الجمهور على عدم جواز انتزاع الإقرار بالقوة .

ويمكن حمله على ما إذا تظافرت القرائن على قيام السارق بالسرقة ، وإخفاء للمال المسروق مع عدم توفر الشهادة بشروطها الشرعية ، فيلجأ القاضي إلى هذا لإظهار المال المسروق ، ومع ذلك فإنهم لا يستطيعون أن يجسدوا دليلاً لما ذهبوا إليه .

وهم قد وافقوا الجمهور في بطلان اقرار المكره في غير السرقة ، وفي السرقة لا يعتد بإقراره إلا في مجال تضمينه المال المسروق . أما القطع — فإنه لا يقطع لشبهة الإكراه .[72]

وأما ابن القيم — فهو وإن كان قد صرح بجواز ضرب المعروف بالفجور المتهم بالسرقة ليعترف ويدل على المال المسروق تبعاً لشيخه ابن تيمية — رحمهما الله — فإنه لا يرى ان اقراره هو الموجب لإقامة الحد عليه ، بل وجود المال المسروق — عنده — هو العلة في قطعه ، فقال : « ... إذا عوقب المتهم (أي عذب) على أن يقر بالمال المسروق فأقر به وظهر عنده قطعت يده ، وليس هذا إقامة للحد بالإقرار الذي أكره عليه ، ولكن بوجود المال المسروق معه الذي توصل إليه بالإقرار » .[73]

وأما ابن حزم فقد قال : « ... أما إن لم يكن إلا إقراره (أي المكره) فقط فليس بشيء لأن أخذه بإقرار هذه صفته لم يوجبها قرآن ولا سنّة ولا إجماع ، وقد صح تحريم بشرته ودمه بيقين : فلا يحل شيء من ذلك إلا بنص أو إجماع ، فإن استضاف إلى الإقرار أمر يتحقق به يقينا صحة ما أقر به ولا شك أنه صاحب ذلك ، فالواجب إقامة الحد عليه . وله القود — مع ذلك — على من ضربه السلطان كان أو غيره ، لأنه ضربه ظالما له دون أن يجب عليه ضرب ، وهو عدوان ، وقد قال الله — تعالى — :(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ... الآية »[74] .

ولا نظن أن ابن القيم يريد غير ما أراده ابن حزم من الحصول على اليقين من طريق آخر ليكون بذلك ، ولا بإقرار أكره عليه . فإن الجمهور قد أبطلوا أقرار المكره حتى مع قيام بعض القرائن الظنية المؤيدة لصحة إقراره كالعثور على المال المسروق في بيت المتهم ، لاحتمال أن غيره وضعه في بيته نكاية به .[75]

• • •

المذهب الراجح :

لا شك أن الراجح مذهب الجمهور في منع الإكراه وفي إبطال آثاره ، فذلك هو الذي يتفق مع ما ورد في كتاب الله وسنّة رسوله — ﷺ — من وجوب إقامة الحق والعدل ، وإقرار المكره ليس حقاً ، ومعاقبته بمقتضاه ليس عدلاً . والذي يدرأ عن المجتمع الخطر حقيقة — هو التزام الحق وإقامة العدل ، وسد الذرائع إلى الباطل ، واعتبار الاكراه وسيلة لإحقاق الحق ذريعة إلى شرور لا تحصى وخطأ في عفو غير من أصابه بظلم .

التحايل للوصول إلى الإقرار :

أما ما سماه ابن حزم بـ (البحثة) في المتهم أو التحايل للحصول منه على إقرار فقد حسنه ابن حزم ، واحتج لحسنه ووجوبه بفعل رسول الله ـ ﷺ ـ مع اليهودي الذي رض رأس الجارية ، حيث لم يزل رسول الله ـ ﷺ ـ به يحاوره ويداوره حتى اعترف فأقاد منه .

كما احتج لذلك بفعل بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وقال : فهذا حسن ؛ لأنه لا إكراه فيه ولا ضرب . ونقل عن مالك كراهته لذلك ورد عليه . (٧٦)

ولعل ما ذهب إليه مالك ـ رحمه الله ـ هو الأقرب لقواعد الشرع مما ذهب إليه ابن حزم ، فإن في التحايل تأثيراً على إرادة المتهم وبعثاً له على الاعتراف بطريقة ليس فيها تعذيب أو إيذاء ومنع الإكراه ليس لما فيه من إيذاء فقط ؛ بل لما فيه من التأثير على إرادة المتهم واختياره ، هذه الإرادة التي يحرص الإسلام الحرص كله على أن تبقى حرة .

* * *

الإقرار الإرادي وحقه في الرجوع عنه :

الحقوق ـ من حيث صحة رجوع المقر عن إقراره بها ، وعدم صحة ذلك ، نوعان :ـ

١ ـ النوع الأول : الحقوق التي يصح الرجوع عن الإقرار بها ، وهي الحدود ، فهي حقوق خالصة لله ـ تعالى ـ تدرأ بالشبهات ، فإذا رجع المقر عن إقراره بالحدود تحول رجوعه إلى شبهة ، وهي احتمال كذبه في إقراره ، وصدقه في رجوعه ، والحدود تدرأ بالشبهات ، فإذا أقر شخص بالزنا ، ثم رجع عن أقراره صح رجوعه ، وسقط حد الزنا عنه عند الجمهور ، وخالف في ذلك ابن أبي ليلى وعثمان البتي ، وأبي ثور ، وأهل الظاهر . (٧٧)

وفصل مالك ، فقال : إن كان الرجوع إلى شبهة : قبل رجوعه ، وإلا منعه في ذلك روايتان : إحداهما يقبل ، وهي الرواية المشهورة ، والثانية : لا يقبل . (٧٨)

والخلاف وقع في حد السرقة وحد الشرب . أما حد القذف فلا يصح الرجوع فيه عن الإقرار . وأما قطع الطريق ففيه وجهان : أحدهما : لا يقبل فيه الرجوع ؛ لأنه حق يجب لصيانة حق الآدمي لحد القذف . والثاني : يقبل . وصححه بعضهم تنزيلاً له لمنزلة حد الزنا . (٧٩)

والأصل في صحة الرجوع عن الإقرار بالحدود حديث ماعز حيث لقنه رسول لله ـ ﷺ ـ الرجوع عن الإقرار بقوله : « أو لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت » ، فلو لم يصح الرجوع ـ لما لقنه رسول الله ـ ﷺ ـ والرجوع عن الحدود يكون صريحاً كقوله : « رجعت عن إقراري » ونحوه ، ودلالة كالهروب من إقامة الحد .

ويصح الرجوع قبل الحكم وبعده ، وقبل التنفيذ وبعده .

٢ ـ النوع الثاني : الحقوق التي لا يصح الرجوع عن الاقرار فيها ـ مطلقاً ـ مالية كانت أو غيرها ، وهي حقوق الناس ، ذلك لأن المقر لا يملك التصرف في ملك الغير ، فأقراره قد أثبت حقاً للغير ، ورجوعه إدعاء بإزالة ذلك الحق فلا يقبل .

والرجوع عن هذه الحقوق كذلك يكون صريحاً ودلالة .

الحق الثالث : التعويض عن الخطأ القضائي :

يذهب بعض الباحثين إلى أن الشريعة الإسلامية ترى تعويض المتهم ـــ الذي يحبس احتياطياً ، ثم تثبت براءته ـــ مستدلين لذلك : بذهاب سيدنا علي ـــ رضي الله عنه ـــ إلى الحكم « بالغرة » في قضية « المجهضة » ، وذلك أن سيدنا عمر بن الخطاب ـــ رضي الله عنه ـــ بلغه أن امرأة معينة (أي : زوجها غائب) كان يدخل عليها ، فأنكر ذلك ، وأرسل إليها (ليسأل عن صفة من يدخل إليها من الرجال وصلتهم بها) فقيل لها : أجيبي عمر ، فقالت : ياويلها ما لها ولعمر ؟! قال : فبينما هي في الطريق فزعت ، فضربها الطلق ، فدخلت دارا فألقت ولدها ، فصاح الصبي صيحتين ، ثم مات ؛ فاستشار عمر أصحاب النبي ـــ ﷺ ـــ فأشار عليه بعضهم : أنه ليس عليك شيء ، إنما أنت وال ومؤدب ، قال : وصمت علي فأقبل عليه فقال : ما تقول ؟ قال : (أي : علي) : ان كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم ، وإن كانوا قالوا في هواك . فلم ينصحوا لك . ! أرى أن ديته عليك ، فإنك أنت أفزعتها ، وألقت ولدها بسببك . قال : فأمر علياً أن يقسم عقله على قريش[80] وقد ذهب الحنابلة[81] إلى وجوب ضمان الجنين على السلطان بهذا ، وانها لو ماتت بنفس السبب لوجبت عليه ديتها ، ووافقهم الشافعية[82] في وجوب ضمان الجنين ؛ لأنه لا ذنب له ، كما لو حدث الحامل فتلف ولدها ، فالإمام يضمنه .

والحق أن إقامة الحدود واجبة ، وأن من لا ينفذها بشروطها عاص لله ولرسوله ، وان دخول رجال أجانب إلى منزل امرأة زوجها غائب منكر وشبهة ولي الأمر أن ينهى عنه ، ويحول دون وقوعه لأنه ذريعة إلى مفاسد كبرى . ولعل الإمام علياً ـــ رضي الله عنه ـــ حين ذهب إلى التضمين رأى أن الأمر لم يكن يقتضي استدعاءها بتلك الطريقة التي أدت إلى إجهاضها ، وأنه كان يمكن أن تنصح وهي في بيتها وبشكل لا يؤدي إلى هذه الدرجة من الفزع ، وأنه أراد أن يبين بأن على الحاكم أن يستدعي عند الحاجة ـــ بأرفق الطرق بالمتهم لا بأعنفها . وإلا فإن استدعاء المتهم إذا كان بحق وبطريق معتاد مع قيام ما يقتضي ذلك ـــ حق من حقوق الجماعة كما أسلفنا ، بممارسة ولي الأمر له ـــ بشروطه ـــ لا تعرضه للضمان إلا بالتعسف أو التعدي باستعمال هذا الحق .[83]

يضاف إلى ذلك أن هذه المرأة اسقطت قبل أن تواجه باتهام ، وقبل أن تعرف علام استدعاها أمير المؤمنين ، فبناء أحكام تتعلق بتعويض المتهم قياسا على هذه الواقعة فيه نظر .

ولكن قواعد الشرع لا تمنع الإحسان إلى أولئك الذين تخطيء بحقهم أجهزة الدولة خلال عملها المخلص المشروع لحماية المجتمع المسلم وكل من يعيش فيه ، سواء بنوع من الاعتذار أو التعويض المادي أو المعنوي الذي يساعد على إزالة آثار الاتهام عن نفس المتهم ؛ بل لعل قواعد الشرع تحض عليه ، وترغب فيه .

فرسول الله ـــ صلى الله عليه وآله وسلم ـــ قد اعتذر للغفاري الذي حبسه وطلب منه أن يستغفر له ، واستغفر رسول الله ـــ صلى الله عليه وآله وسلم ـــ له ودعا له بالشهادة وذلك تعويض كبير القيمة معنويا من رسول الله ـــ صلى الله عليه وآله وسلم ـــ يشهد لمذهب القائلين بتعويض المتهم عما يلحقه بسبب التهمة الباطلة ، ولا يوجبه .

أما الاجراءات التعسفية أو تلك التي يتجاوز فيها

الوالي أو أعوانه حدود ما خولهم الله تعالى — إياه فإن الأمة متفقة على أن الأئمة فمن دونهم مسئولون عن العمد من ذلك وعن الخطأ وأنهم يقاد منهم ويقتص منهم كما يقتص من أي واحد من الرعية ، كيف لا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم — كان يقيد من نفسه !! .

واختلف الفقهاء في ضمان خطأ الإمام هل يقع في ماله ومال عاقلته ؟ أو هو في بيت المال ؟ إلى كل من المذهبين ذهب فريق . (٨٤)

الخاتمة

لم نحاول — فيما تقدم — أن نستقرىء كل حقوق « المتهم » في الإسلام ؛ بل أردنا الاقتصار على التنويه بأهمها فقط . وإلا فإن جميع التشريعات الإجرائية والقضائية وآداب القضاء ، والإجراءات التنفيذية للعقاب ، واختصاصات الحاكم ، وشروط القضاة وولايتهم ، وآداب الدعاوى والمرافعات ، كل ذلك فيه ما يعتبر ضمانات للمتهم تحميه من الإجراءات التعسفية ، وتصون له كرامته وإنسانيته وتساعده بعد التعرض للانحراف على العودة إلى سواء السبيل .

لقد احتفظ الواقع التاريخي الإسلامي منذ عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم — إلى يومنا هذا بنماذج رائعة للعدل الذي حققه الإسلام في أروع صوره ، يطول بنا البحث لو أردنا التعرض لها ، وليس العثور عليها بعسير على أحد ، فكتب التاريخ والسير وتراجم الرجال والطبقات طافحة بتلك الأمثلة الرائعة .

ولكن من المحزن أن نجد — اليوم — بعض بلاد المسلمين من أكثر البلاد اهداراً لكرامة الإنسان ، واستخفافاً بحقوقه ، وامتهاناً لآدميته ومصادرة لسائر الضمانات التي تحميه .

لقد أصبح — أولئك المنسوبون إلى الإسلام — في بعض ديار المسلمين — سبة على الإسلام والمسلمين ، وتحولوا إلى حائل كثيف يحول دون رؤية الناس لما في الإسلام من عدل وخير ، وحوَّل جورهم وظلمهم حياة شعوبهم إلى جحيم لا يطاق ، وأضر بسمعة الأمة الإسلامية — كلها — وجعلها في نظر بقية الأمم أمة متوحشة همجية ، لا كرامة فيها لإنسان ؛ ولذلك فإن معظم أمم الأرض — الآن — تسارع بتأييد أعداء المسلمين في كل معركة تقع بينهم وبين المسلمين ، لاعتقاد تلك الأمم أن المسلمين دائما هم المعتدون : فمن يعتدي على مواطنيه ويستبيح حرماتهم كيف لا يكون معتدياً على أعدائه وخصومه ؟! .

لعل هذه الندوة مؤشر صحوة على هذا الواقع المؤلم ، ولعل من الممكن أن يعقد ميثاق بين الحكومات القائمة في بلاد المسلمين يقوم على المبادىء الإسلامية التالية :—

١ — كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه .

٢ — كل تشريع أو تنظيم أو تقنين مهما كانت صفته ، لا يستمد من كتاب الله وسنة رسوله — ﷺ — فهو باطل لا يجوز العمل به ، ولا السير بمقتضاه .

٣ — كل عقوبة لم ترد بها الشريعة الإسلامية في حد أو تعزير باطلة ، ظالم مرتكبها يجب أن يقتص منه مهما كانت درجته .

٤ — الحقوق أنواع ثلاثة :—

أ — حقوق الله تعالى ، وهي نوعان : ما تجب

فيه العقوبة لترك مفروض ، وما تجب فيه بارتكاب محظور .

ب ــ حقوق الآدميين : كالديون ونحوها ، فتؤخذ عند الامتناع مع القدرة جبرا ، ويحبس بها .

جـ ــ حقوق مشتركة لا « تمحض حقا لله ، ولا تتمحض حقا للعباد : كالسرقة ، فحق الآدمي فيها : رد المال المسروق إلا إذا عفا . وحق الله قطع يد السارق إذا توفرت شروط القطع .

وليس وراء هذه الحقوق الثلاثة شيء .

٥ ــ العقوبات نوعان :

حدود وتعازير ، فالحدود : حقوق الله تعالى . ليس لأحد أن يتهاون فيها ، أو يعطلها إذا استوفيت شروطها .

والتعازير وسائل تأديب واستصلاح ، وزجر عن ذنوب تتعلق بحق من الحقوق الثلاثة المتقدمة ، وليس وراء هذه العقوبات شيء .

٦ ــ عدم جواز عقد المحاكم أو المحاكمات الاستثنائية (العرفية أو العسكرية أو الأمنية الخاصة) ، ووجوب اخضاع جميع المسلمين لنظام قضائي إسلامي واحد ، ومحاكم معتادة معروفة الاختصاصات والصلاحيات تتوفر فيها كل ضمانات العدالة الإسلامية .

٧ ــ تأسيس « محكمة مظالم » في كل بلد إسلامي يستطيع المتهم المظلوم أن يقاضي إليها أي موظف عمومي أو جهاز حكومي ظلمه أو ضربه بدون وجه حق .

٨ ــ تأسيس « محكمة مظالم إسلامية عليا » مستقلة عن جميع الحكومات مرتبطة بمنظمة المؤتمر الإسلامي أو غيرها أو مستقلة مع جهاز رقابة فعال تابع لها لمتابعة وسائل الحكومات الأعضاء في تحقيق العدالة .

٩ ــ وضع عقوبات زاجرة ضد الحكومات الأعضاء التي تنتهك فيها مبادىء العدالة الإسلامية بما فيها المقاطعة الاقتصادية والسياسية ، والضغوط الأخرى التي تحملها على التزام جانب العدالة في معاملة مواطنيها المسلمين أو غيرهم .

١٠ ــ العمل على إشاعة الوعي الفقهي بين المسلمين ليعرف المسلم ما له من حقوق فيحرص عليها ، وما عليه من واجبات فيعمل على أدائها .

وختاما .. نسأله تعالى أن يأخذ بأيدي المخلصين لتطبيق شريعة الله ، وتنفيذ أحكامه ، والوقوف عند حدوده ، إنه سميع مجيب .

الهوامش

(١) النحل : ٩٠
(٢) الشورى : ١٥
(٣) المائدة : ٨
(٤) الحديد : ٢٥
(٥) انظر : تاريخ الإسلام السياسي (١٠٢/١)
(٦) يشير إلى حديث « أنا أحكم بالظاهر » ويؤخذ هذا المعنى من أحاديث كثيرة



صححت بعض طرقها ، راجع هامش كتاب المحصول في علم أصول الفقه (١/ق٢/١٣٢ – ١٣٦)

(٧) حديث أخرجه البيهقي بإسناد صحيح . انظر نيل الأوطار (٩/٢٢٠) بيروت : دار الجيل . كما أخرجه بقية أصحاب السنن والحاكم على ما في الفتح الكبير (٢/٢٠)

(٨) انظر : تاريخ الإسلام السياسي (١/٤٥٨)

(٩) انظر الكتاب وشرحه المسهب في اعلام الموقعين (١/٨٥ – ٢/١٦٥) والأحكام السلطانية للماوردي (٧١ – ٧٢) ، والسنن الكبرى (١٠/١١٥) والمحلى (٩/٩٣) ، والمحصول (٢/ق ١/٥٢ – ٥٣ ، ٧٥) ، والمقدمة (٧٣٨ –٧٣٩) .

(١٠) راجع الطرق الحكمية (٢١٨) .

(١١) راجع النظام القضائي (٤٥) ، والمقدمة (٧٤٠) .

(١٢) راجع الولاة وكتاب القضاة (٣٠٩) ، والقضاء في الإسلام ص (٤٩) ، والنظام القضائي (٤٨) .

(١٣) راجع مقدمة ابن خلدون ص (٧٤١) .

(١٤) راجع مقدمة ابن خلدون (١١٥٠) وما بعدها ، تاريخ الإسلام السياسي : (٢/٥٥ و ٣/٣٠٦) .

(١٥) يراجع تاريخ الإسلام السياسي (٤/٣٧٧ – ٣٨٦) وبحث د . عوض محمد عوض في المجلة العربية للدفاع الاجتماعي العدد (١٠) ص (٩٨) اكتوبر (١٩٧٩) م .

(١٦) انظر : الطرق الحكمية (٢١٥ – ٢١٦) .

(١٧) راجع الأحكام السلطانية للماوردي (٦٩ – ٧٣) ، والمرجع السابق في تاريخ الإسلام السياسي (٤/٣٧٧ – ٣٨٦) .

(١٨) وهي سبعة : الإسلام والذكورة والبلوغ ، والعقل المصحوب بالذكاء والرأي والفراسة ، والحريّة والعدالة ، وسلامة الحواس ، والعلم بمصادر التشريع – أحكام الماوردي (٦٩ – ٧٠) ، وأبي يعلى (٦٠) .

(١٩) انظر الطرق الحكميّة (٢١٥)

(٢٠) راجع المقدمة (٧٤٠) .

(٢١) المرجع السابق ، والطرق الحكمية (٢١٨ – ٢١٩) .

(٢٢) راجع المقدمة : (٧٤٠ – ٧٤٣) ، بحث د . عوض محمد عوض في المجلة العربية عدد أكتوبر ١٩٧٩ (١٠/١٠١ – ١٠٣) .

(٢٣) المرجع السابق .

(٢٤) انظر : المصباح (١٠٧ ، ١٢٩) ، والتاج مادة « وهم » .

(٢٥) المصنف (٨/٣٢٠) ، وراجع السنن الكبرى للبيهقي (١٠/٢٠١) ، وسنن الترمذي (٢٢٩٩) ، وأدب القاضي للخصاف (٢/١١٢) و (١/٢٢٩) .

(٢٦) انظر : المصنف (٨/٣٢١) .

(٢٧) راجع الحدود والأحكام (٢٨٨) ، ولسان الحكام (٢٢٦) ، ومعين الحكام (٥٤) .

(٢٨) انظر : الحدود والأحكام (٢٨٨) .

(٢٩) انظر : تعريفات الجرجاني (٩٣) ، والمعرب للمطرزي (١٦٤) .

(٣٠) انظر : الحدود والأحكام – أخينا أحمد عبد الرزاق الكبيسي (٢٨٧) . لا يزال مخطوطاً .

(٣١) شرح حدود ابن عرفه (٤٦٨) .

(٣٢) حاشية قليوبي وعميرة (٤/٣٣٤) .

(٣٣) راجع : المغني وبحاشيته الشرح الكبير (١٢/١٦٢) .

(٣٤) راجع : الطرق الحكمية (١٠١) ولم يذكر ابن القيم مذهب الشافعي وأصحابه في هذا ، لأن الإمام الشافعي يذهب إلى أن المدعى عليه في أي شيء يحلف ، فإنه حلف برىء وإن نكل ردت اليمين على المدعي كما في الأم (٨٧/٧)

ولكن الشيرازي ذكر استحباب اتخاذ القاضي سجنا للتأديب ، ولاستيفاء الحقوق من المماطلين ، فانظر : المهذب (٢٩٤/٢) ، ونقل ابن القيم عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله : « وما علمت أحدا — من أئمة المسلمين — يقول : ان المتهم يحلف ويرسل بلا حبس غيره ، فليس هذا — على اطلاقه — مذهباً لأحد من الأئمة الأربعة ولا غيرهم — من الأئمة — ومن زعم أن هذا — على اطلاقه وعمومه — هو الشرع فقد غلط غلطاً فاحشاً مخالفاً لنصوص رسول الله — ﷺ — ولإجماع الأئمة ، وبمثل هذا الغلط الفاحش ، تجرأ الولاة على مخالفة الشرع ، وتوهموا أن الشرع لا يقوم بسياسة العالم ، ولمصالح الأمة ، وتعدوا حدود الله ، وتولد من جهل الفريقين بحقيقة الشرع خروج عنه إلى أنواع من الظلم والبدع والسياسة جعلها هؤلاء من الشرع وجعلها هؤلاء قسيمة ومقابلة له ، وزعموا : أن الشرع ناقص لا يقوم بمصالح الناس ، وجعل أولئك ما فهموه من العموميات والاطلاقات — هو الشرع وان تضمن خلاف ما شهدت به الشواهد والعلامات الصحيحة . والطائفتان مخطئتان في الشرع أقبح خطأ وأفحشه وإنما أتوا من تقصيرهم في معرفة الشرع الذي أنزله الله على رسوله وشرعه بين عباده فإنه أنزل الكتاب بالحق ليقوم الناس بالقسط ، ولم يسوغ تكذيب صادق ، ولا إبطال امارة وعلامة شاهدة بالحق ، بل أمر بالتثبت في خبر الفاسق ولم يأمر برده مطلقاً حتى تقوم إمارة على صدقه فيقبل ، أو على كذبه فيرد ، فحكمه دائر مع الحق ، والحق دائر مع حكمه أين كان ، ومع من كان وبأي دليل صحيح كان : فتوسع كثير من هؤلاء في أمور ظنوها علامات وإمارات أثبتوا بها حكاماً ، وقصر كثير من أولئك عن دولة وعلامات ظاهرة ظنوها غير صالحة لإثبات الأحكام »/الطرق (١٠٣ — ١٠٤) .

(٣٥) راجع : الطرق (١٠١) ، (١٠٣) .

(٣٦) راجع : أحكام الماوردي .

(٣٧) انظر : الطرق الحكمية .

(٣٨) المرجع نفسه .

(٣٩) سورة المُلك : ١٥ .

(٤٠) راجع : المحلى (١٤١/١١) .

(٤١) انظر : الخراج وشرحه فقه الملوك (٢٣٨/٢) وما بعدها .

(٤٢) انظر : الاحكام السلطانية للماوردي (٨٣) .

(٤٣) انظر الطرق الحكميّة (١٠٣) .

(٤٤) راجع بحث د . عوض محمد عوض في المجلة العربية ، ع ١٠ (اكتوبر ١٩٧٩ م) ص ١٢٠ .

(٤٥) بعض حديث صحيح . انظر : الفتح الكبير (٢٥٦/٣) .

(٤٦) الآية (٢٨) من سورة النور .

(٤٧) الآية (١٢) من سورة الحجرات وما ورد بعدها من الأحاديث والآثار ، قد أخرجه القرطبي في تفسيرها ، فانظر (٣٣١/١٦ — ٣٣٤) .

(٤٨) انظر : تفسير القرطبي (٣٣١/١٦ — ٣٣٢) ، وابن كثير (٢١٢/٤ — ٢١٣) .

(٤٩) أخرجه أبو داود والترمذي بسند حسن ./ انظر : فتح الباري (١٥٠/١٣) .

(٥٠) أخرجه أبو داود والترمذي بسند حسن . على ما في فتح الباري (٣٥٦/١٣) .

(٥١) المجلة العربية ص (١٠٩) بحث د . عوض في العدد العاشر .

(٥٢) انظر : المبسوط (١٧٢/١٨) .

(٥٣) راجع : أدب القاضي للخصاف

(٣٣٦/١) ، وفتح الباري (١٥٠/١٣) .
(٥٤) هذا لفظ البخاري كما في الفتح (١٥١/١٣ — ١٥٢) ، وروى بألفاظ أخرى عند أصحاب السنن . فانظر : مواطن اخراج الحديث في المحصول (٢/ق٣/٢٤) بتحقيقنا .
(٥٥) انظر : بحث الدكتور عوض محمد عوض في المجلة العربية ، ع ١٠ (مارس ١٩٧٨/١٩٧٩ م) ص ١١٤ .
(٥٦) انظر : أدب القاضي (٢٥٦) .
(٥٧) بحث د/سمير الجنزوري المجلة العربية/ مارس/ ١٩٧٨ ص (١١٩) العدد (٧) .
(٥٨) انظر : المحلي (١٤١/١١) .
(٥٩) الآية (١٥٦) من سورة النحل .
(٦٠) الحديث له ألفاظ مختلفة متعددة بعضها صحيح ./ انظر : تخريجنا له بهامش المحصول (١/ق ٣١٩/١) .

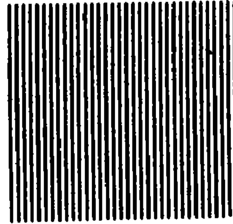
(٦١) السنن الحديث رقم (٤٣٨٢) ، وفي النسائي الحديث رقم (٤٨٧٨) .
(٦٢) مصنف عبد الرزاق (١٩٣/١٠) .
(٦٣) المصدر نفسه .
(٦٤) نفس المصدر .
(٦٥) مصنف عبد الرزاق (٢١٦/١٠ — ٢١٧) .
(٦٦) المرجع نفسه و « العَيْبَةُ » : ما تجعل فيه الثياب ، جمعها « عِيَاب و عيبات » كما في القاموس وشرحه باب الباء فصل العين .
(٦٧) راجع : المغني (١٢/١٥) ، وكشاف القناع (٤٥٤/٦) ، والانصاف (١٣٣/١٢) ، ومغني المحتاج (٢٤٠/٢) ، والمهذب (٣٦٢/٢) ، والبدائع (١٨٩/٧) ، والهداية (٢٧٥/٣) ، والمبسوط (١٨٤/٩ — ١٨٥) ، والدسوقي على الشرح الكبير (٣٤٨/٣) ، والخرشي (٨٧/٦) ، وتحرير الوسيلة (٣٩٨/٢) ، والمحلي (٢٨٨/٢) ، والبحر الزخار (٣/٥) .
(٦٨) بهذا اللفظ أخرجه البيهقي ورجاله ثقات (١٣٧/٩) ، وأخرجه أبو داود بدون ذكر لتعذيب الزبير لعم حيي (٣٠٠٦) ، وأخرجه الحافظ في الفتح (٣٦٦/٧ ، ٣٦٧) بنحو ذلك ، وراجع : حاشية ابن عابدين (٢٧٠/٣) ، والطرق الحكمية (٧ — ٨) .
(٦٩) (٣٨٥/٩) .
(٧٠) انظر : تنوير الأبصار وحاشية ابن عابدين عليه (٢٧٠/٣) وعبارة الحسن كالمثل يريد : انه ما لم يضرب السارق لا يظهر جسم السرقة الذي عبر عنه بالعظم .
(٧١) حاشية ابن عابدين (٢٥٩/٣) .
(٧٢) المرجع السابق (٦٥١/٤) .
(٧٣) انظر : الطرق الحكمية (١٠٤) .
(٧٤) انظر المحلي (١٤٢/١١) .
(٧٥) انظر : شرح الزرقاني على مختصر خليل (١٠٦/٨ ، ١٠٧) .
(٧٦) انظر : المحلي (١٤٢/١١) .
(٧٧) راجع الافصاح (٤٠٦/٢) ، وكشاف القناع (٩٩/٦) ، والقوانين الفقهية (٣٤٤) ، وبداية المجتهد (٤٧٧/٢) ، ومغني المحتاج (١٥٠/٤) ، والبدائع (٦١/٧) ، والمبسوط (٩٤/٩) .
(٧٨) انظر : البداية (٤٧٧/٢) .
(٧٩) انظر : المهذب (٣٦٤/٢) .
(٨٠) انظر : مصنف عبد الرزاق الأثر (١٨/١٠) ، (٤٥٨/٩) والأثر (١٨/١١) والمغني (٥٧٩/٩) ، والمحلي (٢٤/١١) ، وهامش المحصول (٢/ق ٣٧٧/٢) بتحقيقنا ، والمهذب (١٩٢/٢) .
(٨١) انظر : المغني (٥٧٩/٩) .

(٨٢) انظر : المهذب (١٩٢/٢) .

(٨٣) وإلى عدم تضمين ولي الأمر أو من ينوب عنه شيئاً بهذا ذهب الظاهر فانظر : المحلي (٢٤/١١ ــ ٢٥) ، والماوردي وأبو يعلى فرّقا بين التلف الناجم عن الحدّ ، والتلف الناجم عن التعزير ، فضمّنا في الثاني ، دون الأول . فانظر الأحكام السلطانية للماوردي (٢٣٨) ، وأحكام أبي يعلى (٢٨٢) .

(٨٤) انظر المرجعين السابقين .





أبحاث

الأستثمار اللاربوي في نطاق
عقد المرابحة

د . حسن عبد الله الأمين

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي

ـ جامعة الملك عبد العزيز ـ جدة

القسم الأول : عقد المرابحة في الصيغة الفقهية

تعريفات :

أولاً : تعريف الاستثمار

كلمة استثمار في اللغة مشتقة من ثَمَر ، وثمّر ماله : نماه ، يقال : ثمّر الله مالك ـ أي كثّره ، وأثمر الرجل ، كثُر ماله .

والثمر : المال المُثمّر ، قرأ أبو عمرو : (وكان له ثُمر) [١] وفسره بأنواع الأموال .

والثَّمَر بالفتح حمل الشجر ، ويقع الثمر على الثمار ، ويغلب على الرطب في رأس النخلة ، فإذا كبر فهو الثمر .

وأنواع المال والولد ثمرة القلب ، وفي الحديث : (إذا مات ولد العبد قال الله تعالى لملائكته : قبضتم ثمرة فؤاده فيقولون : نعم)[٢] قيل للولد ثمرة ، لأن الثمر ما ينتجه الشجر ، والولد ينتجه الأب[٣]

في الاصطلاح الحديث :

أما الاستثمار في الاصطلاح الحديث ، فقد عرّفه الدكتور/ حسن توفيق بقوله : (هو توظيف الأموال المدخرة ، للحصول على دخل منها)(٤) كما عرّفه الدكتور/ سيد الهواري بقوله : (كلمة استثمار : تعني أي ارتباط مالي بهدف تحقيق منافع يتوقع الحصول عليها على مدى فترة زمنية طويلة من الزمن . أو هو نوع من انفاق المال لتحقيق منافع مستقبلية سواء أكان ذلك في مشروعات جديدة أو استكمال مشروعات قائمة أو تحديث مشروعات متقادمة .)(٥)

والاستثمار الإسلامي للمال ، هو نوع من الاستثمار بالمفهوم الاصطلاحي ، ولكنه ذو خاصية متميزة ، وهو انطلاقة من مفاهيم تستند الى العقيدة الإسلامية والقيم الأخلاقية المنبثقة عنها . فمجال عمله داخل إطار تلك القيم والمفاهيم .

وإذا كانت كلمة استثمار في اللغة مشتقة من قولهم : ثمّر ماله بمعنى : نماه ، فإن العلاقة وطيدة بين هذا المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، وهو توظيف الأموال المدخرة ، للحصول على دخل منها . كما يقول الدكتور/ حسن توفيق — وهو بمعنى تنمية المال .

ثانيا : تعريف المرابحة

أولاً : في اللغة

الرِّبح والرَّبح والرباح : النماء في التجر — أي الاتجار — وهو اسم ما ربحه ... والعرب تقول ربحت تجارته ، إذا ربح صاحبها فيها ، وتجارة رابحة : يربح فيها . قال تعالى (فما ربحت تجارتهم) قال أبو اسحق : معناه ماربحوا في تجارتهم ، لأن التجارة لا تربح إنما يُربح فيها ، ويُوضَع فيها(٦) .

والمرابحة : مفاعلة من الرِّبح ، وهي الزيادة ، ويقابلها المحاطّة من الحط ، وهو النقص . والمرابحة مصدر لرابح ، ومعناها إعطاء كل من اثنين صاحبَه ربحا . كما أن المحاطّة مصدر لحاط ، ومعناه نقص كل من الاثنين شيئا مما يستحقه صاحبه(٧) .

ثانيا : في الاصطلاح الفقهي

المرابحة في الاصطلاح الفقهي : هي بيع بمثل الثمن مع ربح موزع على أجزائه ، كما أن المحاطة : هي بيع بمثل الثمن مع حط موزع على أجزائه(٨) .

وعرّف المرابحة صاحب فتح القدير بقوله : (المرابحة نقل ما ملكه بالعقد الأول بالثمن الأول مع زيادة ربح)(٩)

ثالثاً : تعريف البيع

أولاً : في اللغة

البيع في اللغة : مصدر باع كذا بكذا — أي دفع عوضا وأخذ معوضا . والبيع ضد — الشراء : والبيع : الشراء أيضا ، قال ابن قتيبة وغيره : (يقال بعت الشيء بمعنى بعته وبمعنى شريته ، ويقال شريت الشيء بمعنى شريته وبعته ، وأكثر الاستعمال : بعته إذا أزلت الملك فيه بالمعوضة ، واشتريته إذا تملكته بها(١٠)) وفي الحديث : لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ، ولا يبع على بيع أخيه(١١) — أي لا يشتري على شراء أخيه ، قال أبو عبيد : (وليس للحديث عندي وجه غير هذا ، لأن البائع لا يكاد يدخل على البائع ، وإنما المعروف أن يعطي الرجل بسلعته شيئا ، فيجيء مشتر آخر فيزن عليه .)(١٢)

البيع في لسان الشرع

عرف الزيلعي البيع بقوله (هو مبادلة المال بالمال بالتراضي)(١٣)

وعرّفه ابن عرفه بقوله (هو عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لذة)[١٤] وقوله : على غير منافع ، قيد لا يخرج الإجارة لأنها تنعقد على المنافع وقوله : ولا متعة لذة قيد آخر يخرج النكاح .

ولم يكن الزيلعي بحاجة لإيراد هذين القيدين ، لأن المنافع ليست أمولاً في مذهبه الحنفي ، عكس الحال في مذهب ابن عرفه المالكي — كما أن قوله مبادلة مال بمال أغناه عن قيد يخرج النكاح ، لأن النكاح ليس مبادلة مال بمال :

مشروعية المرابحة ، وشروطها

أولاً : مشروعيتها

جاء في تكملة المجموع : (أن المرابحة بصورتها المعروفة جائزة بالاتفاق ، ولكن كره ذلك ابن عمر وابن عباس ، ولم يجوزها اسحق بن راهويه)[١٥] وقال في حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني/ شرح الرسالة : (وبيع المرابحة جائز ، والأحب خلافه .)[١٦] يعني بيع المساومة وجاء في فتح القدير عن المرابحة ، والتولية : (والبيعان جائزان

١ — لاستجماع شرائط الجواز

٢ — ولأن الحاجة ماسة لهذا النوع من البيوع)[١٧]

ومن مجموع هذه النصوص الفقهية يتبين أن هناك اتفاقاً على جواز هذا النوع من البيع — كما يقول صاحب التكملة لاستكماله شرائط الجواز ، وللحاجة الماسة إليه ، والكراهة المنسوبة لابن عباس وابن عمره لا تعدو أن تكون تنزيهية فقط ، لا تحريمية ، بدليل قول العدوي : (والأحب خلافه) أي بيع المساومة ، فالمسألة لا تعدو أن تكون ترتيب أوْلَويات ، وبيع المساومة أولى ، خاصة وأن صاحب فتح القدير قال بالجواز دون تحفظ وعلل لذلك .

ثانيا : شروط بيع المرابحة

١ — أن يكون الثمن الأوْل معلوما بما في ذلك المصروفات المعتبرو

٢ — أن يكون الربح محدداً بالمقدار ، أو بالنسبة للثمن الأول

٣ — تبيين ما يكره في ذات المبيع أو وصفه

٤ — بيان النقد الذي عقد عليه ، والذي دفعه إن كانا قد اختلفا

٥ — بيان الأجل الذي اشترى اليه ، لأن له حصته في الثمن

٦ — بيان طول مكثه عنده ولو عقارا ، لأن الناس يرغبون في الذي لم يتقادم عهده في أيدي مالكه الأوْل

هذه شروط بيع المرابحة إجمالاً

لعلَّ منها ومن ما تقدمها مِنْ تعريفه وبيان حقيقته ، ما يفي بالغرض من إعطاء صورة مجملة عنه في إطار اللغة والفقه الإسلامي ، يمكننا من الانطلاق منها إلى الحديث عن الصيغة الجديدة أو الحديثة لبيع المرابحة فلننتقل إلى تلك بعون الله وحسن توفيقه .

القسم الثاني

الصيغة الحديثة لبيع المرابحة

بيع المرابحة للآمر بالشراء

بيع المرابحة للآمر بالشراء : هذا التعبير اصطلح عليه حديثاً باعتباره صيغة من صيغ التعامل المصرفي في مجال الاستثمار اللاربوي ، بالاضافة إلى الصيغ الأخرى ، كالمضاربة ، والشركة ، والتي تمثل في مجموعها البديل الإسلامي للأسلوب الربوي في الاستثمار الذي تمارسه البنوك التجارية الربوية — المعروف .

وهذه الصيغة المستحدثة لبيع المرابحة طرحت على المستوى النظري ، والتطبيقي ، بصور قد تكون مختلفة في كل منهما ، بل هنالك اختلاف في ملامحها داخل أي من المستويين في رؤية من تعرض لها .

والسبب في ذلك حداثتها وجدتها ، وشيمة كل جديد اختلاف الآراء حوله قبل أن يستقر على وجه معين يتم الاتفاق عليه ، فلم تكن معلومة منذ نشأة الفقه الإسلامي وتطوره كزميلتيها في المعادلة — المضاربة ، والشركة ، اللتين كان الحديث قاصراً عليهما لتمثيل البديل الإسلامي للاستثمار المصرفي ، الى ما بعد منتصف العقد السابع من هذا القرن الميلادي حيث بزغ هذا المصطلح للوجود لأول مرة في اطروحة الدكتور سامي حسن حمود سنة ١٩٧٦ للدكتوراه المسماة تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ، كحاجة ماسة لتوسيع نطاق البديل الإسلامي للاستثمار المصرفي حتى لا يختنق داخل حصره في أسلوب الشركة والمضاربة .

ولقد أصبحت هذه الصيغة تمثل قطب الرحا والذروة بين غيرها من صيغ البدائل الإسلامية للاستثمار المصرفي الإسلامي في مجال التطبيق (١٨) العملي .

ولقد تبع الدكتور/ حمود آخرون في طرح هذه الصيغة مع تعديل بعض ملامحها وهو دون شك صاحب السبق والريادة — بطرح هذه الصيغة التي أثرت الفكر ودفعت بالتجربة العلمية خطوات صاعدة في مجال الاستثمار الإسلامي ، بصرف النظر عن مدى حظها في ميزان التقييم النهائي .

كما تلقفتها البنوك الإسلامية أو أغلبها وحاولت تطبيقها كل بقدر ما أتيح للقائمين عليه من حظ في الفهم وحسن النية .

وسوف نعرض فيما يأتي النماذج النظرية والصور التطبيقية لهذه الصيغة وندرسها محللين وناقدين كي نستبين وجهها الحقيقي كما بدا لنا ، ونورد بعض ما وجه لها من قدح أو مدح من بعض الكتّاب مبينين رأينا في مدى حظه من الصواب أو غيره .

ثم نطرح الصيغة بتفاصيلها على موازين ومعايير الفقه الإسلامي لنرى ما الذي سنصل إليه .

ونختم ذلك بعرض نتائج البحث التي ننتهي إليها .

فصل أول :
الاطار النظري والتطبيقي للمرابحة للآمر بالشراء .

أولاً : على المستوى النظري .

النموذج الأول

صيغة الدكتور سامي محمود

أشرنا فيما تقدم الى أن فكرة بيع المرابحة للآمر بالشراء أول من طرحها هو الدكتور/ سامي حمود كإطار إسلامي لتوسيع نطاق مجال الاستثمار المصرفي الإسلامي ، بحيث تُكوّن مع الصيغ

ى ، الشركة ، والمضاربة ، مثلا الاطار الذي
رق جميع أوجه الاستثمار المصرفي — الذي
، تمارسه المصارف الربوية بالأسلوب الربوي .
ب كان عرض الدكتور/ حمود للفكرة ؟ .

تحت عنوان — بيع المرابحة للآمر بالشراء

أ الدكتور بما يمكن أن نسميه تمهيداً لعرض
ة وشرحها . فعرض أولاً الواقع الذي يجري في
ة المصارف الربوية والمتعاملين معها ، حيث
ا الراغبون في اقتناء بعض السلع الهامة
لسيارة الخاصة والتلفزيون والأدوات المهنية ،
جهزة الأشعة للطبيب مثلاً ، يتقدم هؤلاء ممن لا
ون الثمن نقداً ، للتجار من أصحاب الشركات
سسات التجارية ليشتروا منهم حاجاتهم تلك
سيط عن طريق تقديم كمبيالات (يحررها
ري لأمر البائع وهو — أي — التاجر البائع
ب بطبيعة الحال ما سيدفعه للمصرف نظير
سم وزيادة لكي يضيفه دون أن يصرح بذلك
ر الذي يرضى أن يبيع به بيعا آجلا بطريقة
ط الشهري) ... ثم يتساءل قائلا (فماذا
، للمضارب المشترك — المتمثل في المصرف
وي أن يفعل في هذا الميدان ؟) ... وانتهى من
، الى الدخول في طرح فكرة بيع المرابحة كما بدت
قال :

(لذلك فإن نظرنا في مواجهة المسألة يتجه إلى
الباب للمصرف اللاربوي للمساعدة على تمكين
خص من الحصول على السلعة التي يحتاجها على
س دفع القيمة بطريق القسط الشهري ، أو غير
، من ترتيبات مشابهة ، ولكن هذا الخط يبدأ من
تهلك وليس من التاجر . وتفسير ذلك أن مثل
الراغب (الطبيب الذي يريد شراء أجهزة طبية
دته الجديدة مثلا) يتقدم الى المصرف طالبا منه
، الأجهزة المطلوبة بالوصف الذي يحدده
الطبيب ، وعلى أساس الوعد منه بشراء تلك
الأجهزة اللازمة له مرابحة (بالنسبة التي يتفق عليها
٢٪ أو ٣٪ مثلا) واستطرد معلقا وموضحا بقوله :
(فهذه العملية مركبة من وعد بالشراء ، وبيع
بالمرابحة ، وهي ليست من قبيل بيع الانسان ما ليس
عنده ، لأن المصرف لا يعرض أن يبيع شيئا ، ولكنه
يتلقى أمرا بالشراء ، وهو لا يبيع حتى يملك ما هو
مطلوب ويعرضه على المشتري الآمر ليرى ما إذا كان
مطابقا لما وصف)[٢٠] .

بعد هذا العرض لفكرة بيع المرابحة للآمر بالشراء
كما طرحها ونشرها دكتور سامي حمود ، أود أن أقف
أمام هذه الصيغة التي طرحت بها لأبرز وأناقش عدة
نقاط .

أولاً : الصيغة التي أوردها دكتور حمود لبيع المرابحة للآمر بالشراء بقوله : (وتفسير ذلك ان مثل هذا الطبيب الراغب ... الخ الفقرة الثانية ص ٤٧٩ من كتابه آنف الذكر ، تقدم صورة نشيطه وواضحة للفكرة . فهي تتضمن طلبا من شخص ما ، — الطبيب مثلا — الى المصرف بشراء الأجهزة المطلوبة والموصوفة وصفا محددا من ذلك الشخص الراغب فيها ، ووعدا من هذا الشخص بشرائها بعد ذلك من المصرف ، بربح يتفق عليه بنسبة ٢٪ أو ٣٪ مثلا ، على أن يدفع الثمن مقسطا حسب امكاناته . ومن باب أولى إذا كان الدفع نقداً — حالاً — ، ولا خصوصية للأجل والتقسيط فيما نرى .

والفكرة بهذه الصورة تبدو سليمة ومقبولة الى حد ما ، خاصة وأنها خلت عن الالزام لأي من الطرفين ، بدليل

قوله في الصفحة التالية ــ ٤٨٠ ــ :
(ورب معترض يقول : ماذا يكون لو نكل الطبيب ــ مثلا عن الشراء ؟)

ثانيـــا :وحينما عاد الدكتور سامي في الفقرة التالية شارحا وموضحا للفكرة ــ وليته لم يفعل ــ بقوله : (فهذه عملية مركبة من وعد بالشراء ، وبيع بالمرابحة الخ ، ظهرت له عدة تناقضات أضفت على الموضوع شيئا من البلبلة والغموض بيـــــــــــانها كالآتي :

١ وصف الفكرة بأنها عملية مركبة من وعـد بالشراء ، وبيـع بالمرابحة كيف يكون ذلك والبيع بالمرابحة هو كل العملية وليس جزءاً منها ؟ ثم انه نفى حصول هذا البيع عند الوعد بالشراء من الآمر به ، بقوله بعد قليل : (وهو ــ أي المصرف ــ لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب ويعرضه على المشتري الآمر ،) ومعنى ذلك أنه ليس هنالك بيع بالمرابحة في هذه المرحلة ، وإنما هنالك وعد بالبيع للآمر بالشراء في مقابل وعد من الأخير بالشراء بعد أن يملك المصرف السلعة ويعرضها عليه مستوفاة الوصف المطلوب فيها . وهذا ما ينسجم مع قوله (وهي ليست من بيع الانسان ما ليس عنده) كما ينسجم مع الصيغة التي طرحها لبيع المرابحة من قبل . وعليه فيمكن أن يصير الوصف الصحيح للعملية هو : أنها مركبة من وعدين وعد من البنك بالبيع مرابحة ، ووعد بالشراء من الآمر بالشراء .

٢ قال الدكتور/ سامي وفي هذه الفقرة أيضا : (وهو أي البنك لا يبيع حتى ما هو مطلوب ويعرضه على المشتري الآمر ، **لوى ما اذا كان مطابقا لما** وصف .) وهنا يثور السؤال الآتي : هل العرض على المشتري الآمر ، فقط **لوى ما اذا كان مطابقا لما وصف ؟** نعم ، هذا ما تفيده هذه العبارة بمنطوقها ، حسنا ، فإذا ما جاء الوصف غير مطابق ، فالأمر واضح ، وهو عدم التزام الآمر بالشراء ، فهو حر مختار إن شاء أتم الصفقة ، وإن شاء رفضهـــــــــــــا

أما إذا جاء الوصف مطابقا ، فهل هو حر مختار أيضا في اتمام الصفقة أو العدول عن ذلك ، أم انه ملزم بها لا محالة ؟ يبدو واضحا ان المعنى الأخير هو ما تفيده تلك العبارة ، فهل كان ذلك قصدا أم انه جاء عفو الخاطر ؟ سياق القصة كلها في الصيغة التي طرحها الدكتور/ سامي يدل على أن ذلك جاء عفـوا لا قصدا ولقد كان في وسع الدكتور سامي حذف تلك العبارة كلها ــ لأن ما جاءت به مفهوم من القواعد العامة ــ فلا حاجة لها ، ولأنها أورثت لبسا وتناقضا بين ما أوحت به وأفادته ، وبين مفهوم القضية كلها عند الدكتور حمود القاضي بعدم الالزام . وكان الأجدر بالعبارة ان تكون هكذا ــ (وهو ــ أي المصرف ــ لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب منه ويعرضه على المشتري لوى ما إذا كان الآمر بالشراء راغبا فيه ــ أي المطلوب ــ هكذا بإعادة

الضمير في يرى الى المصرف ، ليكون التفسير هنا منسجما مع الصيغة الكاملة للقضية كما جاءت بالفقرة التي قبلها ، ومتجنبا للبس والتناقض . والغريب في الأمر أن هذين المحظورين بعينهما وقعت فيهما الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ، التي أصدرها الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية . وسوف نعرض لذلك عند الحديث عنها بإذن الله تعالى .

٣ ـ اعتبر الدكتور حمود فكرة بيع المرابحة للآمر بالشراء كما صورها وشرحها وعلق عليها (صورة من صور الوساطة التي يستطيع المصرف اللاربوي أن يقوم فيها بأعمال الائتمان التجاري بكل أنواعه منافسا بكل قوة كالبنوك الربوية) .

كيف تكون هذه الصيغة صورة من صور الوساطة ؟ التي تقتضي ثلاثة أطراف ـ كما صرح بذلك في رده على مذكرة الدكتور رفيق المصري المنشورة بالعدد الأول من مجلة المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي في بيان صورتها بقوله : (وهو ان إنسانا أو جهة وسيطة ، يمكن أن تشتري سلعة ليست من مجال عملهما ، بل بناء على طلب شخص ثالث ، وأن السلعة يمكن أن تشترى نقداً لتباع بالمرابحة نقدا أو دينا) لو كان الدكتور حمود لا زال يتكلم عن صور الوساطة في البنوك الربوية لكانت العبارة مفهومة ـ أما انه يتكلم عن صيغة بيع المرابحة للآمر بالشراء كبديل عن تلك ، وهي صيغة بين طرفين لا ثالث لهما ، هما الآمر بالشراء ، والمصرف فالعلاقة ثنائية وليست ثلاثية كما يقول . فهي ليست صورة من صور الوساطة ـ التي تشكل ثلاثة أطراف ، وإنما هي صورة مستقلة تمثل بديلا لصور الوساطة وتُكوِّن علاقة تعاقدية ثنائية بين المصرف ، والآمر بالشراء .

ومسألة الوساطة والعلاقة الثلاثية هذه جعلت الدكتور ـ رفيق المصري يعتبر فكرة بيع المرابحة للآمر بالشراء ، شبيهة بخصم الأوراق التجارية ، وبعيدة عن مشابهة بيع المرابحة المعروف في الفقه الإسلامي .

هذا وقد ذكر الدكتور حمود ، الأساس الفقهي الذي بنى عليه هذه القضية فأورد النص التالي من كتاب الأم للإمام الشافعي :

(وإذا أرى الرجل الرجل السلعة ، فقال اشتر هذه وأربحك فيها كذا ، فاشتراها الرجل ، فالشراء جائز ، والذي قال أربحك فيها بالخيار ، ان شاء أحدث فيها بيعاً وان شاء تركه .

وهكذا ان قال اشتر لي متاعا ووصفه له أو متاعا أي متاع شئت ، وأنا أربحك فيه ، فكل هذا سواء ، يجوز البيع الأول ، ويكون فيما أعطى من نفسه بالخيار ، وسواء في هذا ما وصفت ، ان كان قال : ابتعه واشتريه منك بنقد أو دين يجوز البيع الأول ، ويكونان بالخيار في البيع الآخر ، فإن جدده جاز .) إلى هنا انتهى ما أثبته دكتور/ حمود من نص الامام الشافعي ، وتمامه (وأن تبايعا به على أن الزما أنفسهما الأمر الأول ، فهو مفسوخ من قبل شيئين :

أحدهما : انه تبايعاه قبل (أن) يملكه البائع

والثاني : انه على مخاطرة أنك ان اشتريته على كذا أربحك فيه كذا .) انتهى .

وهذا النص الذي نقله دكتور/ حمود عن الامام الشافعي جاء في سياق سرده لمسائل مشهورة باسم بيع العينه ، وهو نص يمثل صورتين ممنوعتين منها ، كما جاء ذلك مفصلا بصورة أوسع في كتب السادة المالكية ، وسنتوفر لدرس نص الامام الشافعي هذا

في السياق الذي ورد فيه ، مع نصوص المادة المالكية المتعلقة بالموضوع ، حينما نأتي لعرض الفكرة كلها على موازين الفقه الإسلامي بإذنه تعالى .

النموذج الثاني :

لقد أتيح لكاتب هذه السطور الاطلاع المبكر على فكرة بيع المرابحة بمجرد طرح الدكتور حمود لها ، ثم المشاركة والاسهام في بلورتها بطريقة فيها كثير من الحيطة والحذر في العرض والصياغة ، وبصورة قد تكون موافقة لما أجازه الفقهاء من صور هذه القضية التي تعددت حولها الآراء من حيث التنظير والتطبيق ، وذلك في أطروحته للدكتوراه بجامعة الأزهر[٢١] والتي تلت أطروحة الدكتور سامي حمود في العام ١٩٧٧ حيث قال وهو بصدد إيراد النماذج الاستثمارية البديلة للاستثمار الربوي :

(النموذج الثاني : بيع المرابحة ، وهو أن يقوم البنك ـــ المصرف ـــ بشراء السلعة التي يحتاج إليها السوق ، بناء على دراسة لأحوال السوق ـــ (بواسطة قسم الأبحاث لديه) ، أو بناء على طلب يتقدم به أحد زبائنه يطلب فيه من البنك ، شراء سلعة معينة أو استيرادها من الخارج مثلا ، ويبدي رغبته في شرائها مرة ثانية من البنك . فإذا اقتنع البنك بحاجة السوق إليها وقام بشرائها ، فله أن يبيعها لطالب الشراء الأول ، أو لغيره مرابحة ، وهي أن يعلن البنك قيمة شراء السلعة مضافا إليها ما تكلفه من مصروفات بشأنها ، ويطلب مبلغاً معينا من الربح مِمَّن يرغب فيها زيادة على ثمنها ومصروفاتها)[٢٢] .

ونلحظ على هذه الصيغة أو النموذج عدة أمور

أولاً : لم يرد ذكر للآمر بالشراء مقترنا بعبارة بيع المرابحة ، حتى لا يكون هناك إلزام له أو نحوه عقديا ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى لعدم قناعة الكاتب بصحة هذا التعبير (بيع المرابحة للآمر بالشراء) لغويا وفقهيا ، على الصيغة المطروحة . كما سنبينه في موضعه

ثانيــا : خلت الصيغة من التصريح بالربح ومقداره من العميل للبنك الراغب في شرائها ، تحاشيا للوقوع في الصورة الممنوعة من بيع العينة كما سيأتي بيانه في مكانه ، واعتمادا على أن الربح مفهوم من ابتداء الرغبة من طلب السلعة وتحديد مقداره ممكن عند حضورها بما يلائم حالة السوق ، وان حرية ابرام العقد حينذاك أمر مكفول للطرفين.

ثالثــا : ومما نلحظه سلبا على هذا النموذج أنه وهو يتحوط للانفلات من الوقوع في الممنوع عقديا ـــ كالإلزام ـــ لم يستطع أن يتحاشى الوقوع فيما هو محظور دينيا ، فقد أباح لمالك السلعة ـــ المطلوبة ـــ تاجرا ، أو مصرفا أن يتصرف فيها بالبيع دون أن يلزمه بعرضها على طالبها الراغب فيها **أولاً** ثم بعد ذلك يتصرف فيها ، وهو واجب ديني عليه بلا خلاف ، مثلما هو واجب ديني على الآمر نحو شرائهـــــــــا .

ولقد توافق العمل التطبيقي في بنك فيصل الإسلامي السوداني مع هذا النموذج ـــ كما سنرى ـــ وذلك بناء على توجيهات هيئة الرقابة الشرعية له ، وكان الكاتب أحد أعضائهـــــــــا المؤسسين.

النموذج الثالث : الموسوعة العلمية والعملية

تحت عنوان (الاستثمار المباشر) ذكرت (الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية) في الجزء الأول منها الصادر سنة ١٩٧٧ ذكرت أنماط الاستثمار اللاربوي ، ومنها .

بيع المرابحة للآمر بالشراء .

فقالت : (يهدف هذا النوع من النشاط الى تمكين الأفراد أو الهيئات من الحصول على سلعة يحتاجونها قبل توفر الثمن المطلوب ، على أساس دفع القيمة بطريق القسط الشهري أو غير ذلك من الترتيبات المشابهة ، الا أن هذا الخط يبدأ من المستهلك .

وهنا يتقدم العميل إلى البنك طالبا منه شراء سلعة معينة بالمواصفات التي يحددها بنسبة يُتفق عليها ، ويدْفع الثمن مقسطا حسب امكاناته .

فهذه العملية مركبة من وعد بالشراء وبيع بالمرابحة ، فهي ليست من قبيل (بيع الانسان ماليس عنده) لأن البنك لا يعرض أن يبيع شيئا ولكن يتلقى أمرا بالشراء ، وهو لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب ويعرضه على المشتري ، ليرى ما إذا كان مطابقاً لما وصف .

.... وينبغي ألا يكون الأمر بالشراء شفاهة ، وإنما يلزم أن يكون طلبا مكتوبا ، وأن يتأكد البنك من جدية الطلب حتى تصبح المخاطرة محسوبة وحتى يتلافى البنك نكول الآمر بالشراء عن الشراء بعد ذلك .

١ ــ ونلحظ أن صيغة الموسوعة هذه تكاد أن تكون مطابقة لصيغة الدكتور/ سامي حمود ، وخاصة تعليقها على الصيغة التي طرحتها بقولها : فهذه العملية مركبة من وعد بالشراء الخ) الفقرة قبل الأخيرة ، مما يجعل الملحوظتين الأولى والثانية ، اللتين أوردناهما على صيغة الدكتور حمود ، ينطبقان على هذه الصيغة تماما .

٢ ــ كما نلحظ أن هذه الصيغة قد انفردت بأمر جديد عن صيغة الدكتور حمود هو القول : بلزوم البيع للآمر بالشراء ، وذلك عندما شدَّدت على أن يكون الأمر بالشراء بطلب مكتوب ، وعللت ذلك صراحة بقولها : (وحتى يتلافى البنك نكول الآمر بالشراء عن الشراء بعد ذلك)

ولم تذكر دليلا تستند عليه في هذا الحكم الذي انفردت به . وسيأتي في النماذج التطبيقية للمصارف الإسلامية ــ أنها اعتمدت القول (بلزوم البيع للآمر بالشراء) ، مستندة في ذلك على القول بوجوب الوفاء بالوعد عند المالكية ، وهو استدلال غير سليم حيث أن وجوب الوفاء بالوعد قضاء إنما هو متعلق عند القائلين به بالمعروف ، والاحسان ــ أي التبرعات ، لا عقود المعاوضات كالبيع مثلا ــ على ما سيأتي بيانه عند الكلام عن التقييم الشرعي والفقهي لهذه القضية إن شاء الله

ثانيا : على المستوى التطبيقي .

تلك النماذج الثلاثة المتقدمة كانت هي الصيغ التي طرحت حول فكرة (بيع المرابحة للآمر بالشراء) على المستوى النظري ، عرضناها كما هي حسب مراحلها التاريخية ، وكأنما كان بزوغ هذه الفكرة وبلورتها نظريا ، على موعد مع التطبيق العملي للاستثمار المصرفي اللاربوي في المصارف الإسلامية التي تواكب قيامها مع أو بُعَيد تلك الدراسات النظرية لوسائل الاستثمار اللاربوي ومنها فكرة (بيع المرابحة للآمر بالشراء) فما هي إذن تلك النماذج التطبيقية ؟ .

١ ــ النموذج التطبيقي الأولي : بنك دبي الإسلامي

النماذج التطبيقية لفكرة بيع المرابحة للآمر بالشراء تمثلت في البنوك الإسلامية المنشأة حديثا ، وأول هذه البنوك من الناحية التاريخية كان بنك دبي الإسلامي

الذي أنشىء سنة ١٩٧٥ م وقد جاء هذا النموذج موضّحا ضمن قرارات مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي ، في المدة من ٢٣ — ٢٥ جمادى الثانية عام ١٣٩٩ هـ الموافق ٢٢ مايو ١٩٧٩ م تحت عنوان (بيع المرابحة) حالتين :

الحالة الأولى :

يطلب العميل من المصرف شراء سلعة معينة يحدد جميع أوصافها كما يحدد ثمنا ويدفعه الى المصرف مضافا إليه أجر معين مقابل قيام المصرف بهذا العمل .

وقد جاءت توصية المؤتمر على هذا الأنموذج كما يلي .

أ — يرى المؤتمر أن تسمى الوكالة بالشراء بأجر

ب — يرى المؤتمر أن هذا التصرف يعتبر توكيلا بالشراء ، وهو وكالة بأجر شرعا ويراعى أن يكون الأجر الذي يحصل عليه المصرف في حدود أجر المثل من غير زيادة أو نقصان ، ويقدر المصرف هذا الأجر بمراعاة خبرته وأمانته.

الحالة الثانية :

يطلب المتعامل من المصرف شراء سلعة معينة يحدد جميع أوصافها ويحدد مع المصرف الثمن الذي سيشتريها به المصرف ، وكذلك الثمن الذي سيشتريها به المتعامل من البنك بعد إضافة الربح الذي يتفق عليه بينهما . وكانت توصية المؤتمر على هذه الحالة كما يلي :

يرى المؤتمر أن هذا التعامل يتضمن وعدا من عميل المصرف بالشراء في حدود الشروط المنوه عنها ، ووعدا آخر من المصرف بإتمام هذا البيع بعد الشراء طبقا لذا الشروط .

إن مثل هذا الوعد ملزم للطرفين قضاء بأحكام المذهب المالكي ، وملزم للطرفين ديانة طبقا لأحكام المذاهب الأخرى ، وما يلزم ديانة يمكن الالزام به قضاء إذا اقتضت المصلحة ذلك وأمكن للقضاء التدخل فيه .

تحتاج صيغ العقود في هذا التعامل الى دقة شرعية فنية ، وقد يحتاج الالزام القانوني بها في بعض الدول الإسلامية ، الى اصدار قانون بذلك (٢٣) .

والحالة الثانية لبيع المرابحة التي ذكرها بنك دبي الإسلامي ، جاء وصفها مجملا ، حيث تحتمل عدة صور حينما توضع في صيغتها الفنية — التي يختلف حكمها الشرعي باختلاف صور الصيغ الفنية التي توضع بها ، فقد يضيف الآمر ، الشراء إلى نفسه فيقول : اشتر (لي) وقد لا يفعل ، وقد يطلب تأجيل الثمن ، أو يدفع نقداً ، وقد يشترط الدفع عنه نقداً على المأمور وقد لا يفعل ، وكل صورة من حالتي الايجاب والسلب هذه لها حكم يختلف عن حكم الصورة الأخرى — كما سيجيء في مكانه .

ولم يفسر المؤتمر هذا الاجمال كما لم يناقش الصور المختلفة لهذه الحالة ، ويبين حكم كل صورة منها ، وإنما اعتبر الصيغة المأخوذة من هذا الوصف المجمل ، تعاملا يتضمن وعدا من عميل المصرف بالشراء ووعدا آخر من المصرف باتمام هذا البيع — ولم يعتبر ذلك بيعا ، ومع ذلك رتب عليه آثار عقد البيع ، وهو الزام الطرفين به ، ولكن لأمر خارجي ، وهو وجوب الوفاء بالوعد قضاء عند المالكية ، كقاعدة عامة .

ونسأل هل تصلح القاعدة العامة — القائلة بوجوب الوفاء بالوعد قضاء عند المالكية ، لاباحة

الممنوع أو تصحيح الفاسد من العقود ؟ .

إن من بعض صور صيغة بيع المرابحة التي أشرنا إليها آنفا ما هو ممنوع ، وما هو فاسد ، فهل يصح ذلك بمجرد أن نحيله إلى قاعدة لزوم الوفاء بالوعد عند المالكية ؟ أما كان من الممكن للمؤتمر أن يجد في بعض صيغ هذا البيع — أو هذه المعاملة كما يقولون والتي بلغت ستة صور ما تطمئن النفس اليه ، فيوصي باعتماده للعمل ، بدلا عن هذا الاعتساف للدليل من قاعدة عامة هي وجوب الوفاء بالوعد قضاء عند المالكية ؟ .

يبدو لي أن ذلك كان ممكنا .

خاصة وان صيغ بيع المرابحة التي طرح بنك دبي وصْفها المجمل ، لم تكن غائبة فيما يبدو لي عن هذا المؤتمر بدليل قولهمْ :

(تحتاج صيغ العقود في هذا التعامل ، إلى دقة شرعية فنية) .

وهي إشارة واضحة الى الصور المختلفة التي أشرنا اليها والتي كان من الممكن اعتماد صورة منها لصيغة ملائمة لبيع المرابحة للآمر بالشراء تكون صحيحة ومقبولة كما سيأتي إن شاء الله .

<u>الأنموذج الثاني</u> : بنك فيصل الإسلامي السوداني

في بحث قدمه السيد/ عبد الرحيم محمود حمدي نائب المدير العام لبنك فيصل الإسلامي السوداني لندوة (الاستثمار والتمويل بالمشاركة) التي أقيمت بجامعة الملك عبد العزيز في الفترة من ٢٣ محرم — ٤ صفر ١٤٠١ — ١ — ١٢ ديسمبر سنة ١٩٨٠ والتي أشرف عليها (الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية) بالاشتراك مع (المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي) وتحت عنوان :

أشكال وأساليب الاستثمار الإسلامية من واقع تجربة بنك فيصل الإسلامي السوداني ، جاء في صفحة (٦) ما يلي :

<u>ثانيا</u> : بيع المرابحة

وتتميز هذه الصيغة بسهولتها ووضوح معالمها والتزاماتها ويمكن استعمالها في العديد من الحالات ، خاصة في مجال الاستيراد ، وان كان يمكن تطبيقها في حالات الشراء المحلي ، ومن أهم عناصر هذه الصيغة :

أ — وجود الأمر بالشراء من المشتري محددا فيه سعر ونوع ومواصفات السلعة التي يود من البنك شراءها له وسعر البيع (الذي سيشتري به السلعة من البنك) وطريقة سداد القيمة.

ب — في حالة الاستيراد (من الخارج) يتنازل المشتري عن رخصة الاستيراد للبنك ، ويفضل أن يتم السداد لقيمة البضاعة فور استلامها ، إلا أنه يجوز في حالة ما إذا كانت القيمة كبيرة تقسيط السداد على فترة يُتفق عليها ...

وتحت عنوان : مشاكل خاصة بالنماذج المختلفة للاستثمار اللاربوي ص ١٢/١٣ من البحث المذكور جاء ما يلي :

ب — المرابحة :

من أهم المشاكل التي تعترض هذا النمط من صيغ الاستثمار :

(١)....

(٢) عدم التزام الآمر بالشراء ، لشراء البضاعة حتى بعد أن يقوم البنك باستيراد البضاعة ، وما قد يصحب ذلك من صعوبات وتعقيدات قانونية ، خاصة وأن

هناك مشاكل فنيه لم تخرج بعد من الناحية الشرعية . مثلا الدفع المقدم (العربون) الالزام بالشراء ، تصفية العملية في فترة محددة سلفا ، وألا يَحِق للبنك ممارسة حقه في التصرف في البضاعة .

وفي كتاب (مداولات الندوة الخاصة بسياسات وأنشطة البنك الاستثمارية) الذي أصدرته (إدارة البحوث الاقتصادية والاحصاء والاعلام) ببنك فيصل الإسلامي السوداني في رمضان ١٣٩٩ هـ — أغسطس ١٩٧٩ م جاءت الدراسة العملية التالية ، للاستيراد بالمرابحة

... ـية اسعواد بالمرابحة (تحت الدراسة)

السيد/ الشيخ سيد أحمد

الطلب :

السلعة : استيراد قطع غيار من انجلترا

التمويل : ١٠٠ ٪ عملة صعبة + عملة محلية

هامش الربح : ٢٠ ٪ على اجمالي التكاليف حتى الخرطوم

علما بأن هامش الربح القانوني ٥٠ ٪ من المورد حتى القطاعي .

الفتـــرة(أ) من تاريخ فتح الاعتماد حتى وصول البضاعة بورتسودان .

(ب) فترة التخليص .

(جـ) فترة الترحيل والامهال حتى اتمام البيع بين البنك والعميل .

(٢) الدراسة :

التسويق والدفع : — ليست هناك مشكلة تسويق وقد تُشترى البضاعة خلال فترة الامهال ومن ثم قد يدفع العميل قيمة البضاعة من أيراداتها — تيسيرا للعميل قد يدفع العميل قيمة البضاعة على دفعات ويكون بذلك هناك احتمال دفع العميل لجزء من قيمة البضاعة من رأس ماله .

— عند قبول البنك للدفع تحتاج العملية للضمان وقد يكون الضمان في الصور الآتية :

(أ) ضمان بالبضاعة أو جزء منها

(ب) ضمان عقاري

(جـ) ضمان شخصي

— يشترط البنك الأفراج عن البضاعة بعد اتمام عملية البيع والاتفاق على كيفية دفع قيمة البضاعة .

— في حالة عدم شراء العميل للبضاعة حسب شروط مسبقة فللبنك حق بيعها لمن يشاء .

في حالة عدم الشراء هناك مشكلتان :

أولاً البنك : تقع مسئولية تسويق البضاعة على البنك ، وعليه لا بد من تقدير الدراسة لموقف التسويق الذاتي واحتمالات طرق الدفع (نقداً ، شيك ، دفع مؤجل بضمان أو بدونه)

ثانيـــا :العميل :

(أ) بما أن رخصة الاستيراد باسم العميل فإن المبلغ المستورد به سيكون داخلا في تقديـــــرات الجمـــــــارك .

(ب) قد يفقد العميل فرصة الاستيراد إذا كانت السلعة من سلع الكوته أو التشاور .

وعليه فهذان عاملان يدفعان العميل للالتزام بشراء البضاعة بصورة غير مباشرة .

ملحوظات :

يتفادى البنك مشكلة التنازل عن البضاعة (في حالة عدم الشراء) للبنك باشتراطه ذلك في

التفويض ، وكذلك نتائج تنازل العميل عن البضاعة للبنك لا تلزم البنك بدفع الضرائب أو تعويضه عن فرصة الاستيراد .

(٣) متى يتم البيع :

(أ) بعد وصول مستندات البضاعة

(ب) بعد وصول مستندات البضاعة . ووصول البضاعة ميناء بورتسودان وقبل التخليص .

(جـ) بعد التخليص ببورتسودان .

(د) بعد التخليص وترحيل البضاعة لفرع البنك المعين .

ــ شرعية المعاملة يرجى تحديدها بواسطة هيئة الرقابة الشرعية .

إذا نظرنا للموضوع من النواحي :

أ ــ الربحية

ب ــ التعامل الأفضل للعميل

جـ ــ مسؤولية البنك ، من جهد إداري مكثف (تخليص + العجز في الرسائل + الترحيل) ، نلاحظ الآتي :

أ) مؤشر الربحية :

١ ــ من مصلحة البنك أن يتم البيع على أقصى تكلفة ممكنة إذا كان هامش الربح ثابتا (الاحتمال الرابع)

٢ ــ من مصلحة العميل (مؤشر الربحية) أن يتم البيع على أقل تكلفة (الاحتمال الأول) .

ب) التعامل الأفضل للعميل :

ــ لبعض العملاء مُخلصون يتعاملون معهم منذ وقت طويل ، وبعض السلع تحتاج لعناية خاصة في التخليص ، وهناك احتمال الحصول على عمولة أقل في التخليص ، فعليه : يود العميل أن يتم البيع قبل التخليص وليتفادى تحميله هوامش للربح الناتجة عن مصروفات التخليص وما يليها .

ــ هناك حالات تُقدم فيها فواتير للجمارك بأقل من تلك المفتوح بها الاعتماد .

جـ) الجهد الاداري للبنك :

قد يكون من مصلحة البنك رفع يده عن مسئولية التخليص ومشاكلها بالميناء وتوفير الشاحنات والاشراف على الشحن .

ومن الفقرات التي نقلناها من بحث السيد/ عبد الرحيم حمدي ، والحالة الدراسية لعملية استيراد بالمرابحة في بنك فيصل الإسلامي السوداني يتبين بوضوح صيغة بيع المرابحة للآمر بالشراء في هذا البنك ، ومن مجموعها نلحظ عدة أمور على الوجه التالي :

١ ــ الحديث عن : تنازل المشتري عن رخصة الاستيراد للبنك في حالة الاستيراد للسلعة من الخارج . في الفقرات المنقولة عن بحث السيد/ حمدي . وفي الحالة الدراسية لعملية الاستيراد ، نقرأ تحت عنوان « في حالة عدم الشراء هنالك مشكلتان » :

أولاً : البنك ...

ثانيا : العميل :

(أ) بما أن رخصة الاستيراد باسم العميل فإن المبلغ المستورد به سيكون داخلا في تقديرات الجمارك

(ب) قد يفقد العميل فرصة الاستيراد إذا كانت السلعة من سلع الكوته أو الـــــــــــــــــــــــتشاور

وعليه فهذان عاملان يدفعان العميل للالتزام بشراء البضاعة بصورة غير مباشرة

ونسأل : ما هذا الكلام ، ونحن بصدد بيع المرابحة للآمر بالشراء ؟ الجواب ان التجارة الخارجية

سودان — كما هو شأن أغلب البلدان النامية مقيدة
ست حرة ، فليس من حق البنك الإسلامي أو
، شخص آخر أن يستورد ما يشاء من السلع
نارجية ، وإنما يخضع ذلك للحصول مقدما على
نيص بالاستيراد للسلعة المرغوبة من وزارة التجارة
سودانية . (وبيع المرابحة للآمر بالشراء يتوقف على
صول الراغب فيه على رخصة استيراد بالسلعة أو
ضاعة التي يريد من البنك الإسلامي استيرادها
، ليشتريها منه مرابحة — وفي هذه الحالة عليه أن
ول هذه الرخصة من اسمه الى البنك عن طريق
تنازل عنها . حتى يتمكن البنك بذلك من امكانية
استيراد وملكية البضاعة المستوردة . وبالتالي
مكانية بيعها للآمر بالشراء .

ولا شك أن هذه الاجراءات تضع صعوبات
مشاكل جمة في طريق بيع المرابحة ، وأول هذه
لمشاكل كيفية تحويل رخصة الاستيراد الى اسم
لبنك بدلا عن اسم صاحبها ، ثم ما يترتب على
ذلك من احتساب قيمتها في خانة الضرائب على من
صدرت باسمه أولا — كما أنه قد يترتب عليها حرمان
صاحبها من فرصة استيراد أخرى كما جاء بالفقرتين
(أ) و (ب) المنقولتين آنفا عن الحالة الدراسية .

٦ — الأمر الآخر الهام الذي نلحظه من بحث السيد/ حمدي والحالة الدراسية لعملية بيع المرابحة في بنك فيصل الإسلامي السوداني هو :

عدم الالزام للآمر بالشراء ، وهذا واضح من قول : الدراسة العملية في الصفحة الأولى : في حالة عدم شراء العميل للبضاعة حسب شروط مسبقة فللبنك حق بيعها لمن يشاء . وقـــــولها :

في حالة عدم الشراء ، هنالك مشكلتان :

أولا : تقع مسئولية تسويق البضاعة على البنك ، وعليه لا بد من تقدير الدراسة لموقف التسويق الذاتي واحتمالات طرق الدفع (نقدا ، شيك ، دفعا مؤجلا بضمان أو بدونه)

ثانيـــــا : العميــــــل :

(أ) بما أن رخصة الاستيراد الخ تلك الفقرة التي أثبتناها آنفا . ولقد كنت متأكدا من هذا الموقف لبنك فيصل الإسلامي في موضوع بيع المرابحة للآمر بالشراء ، لأني أذكر تماما أن هذا الموضوع عرض علينا حينما كنت عضوا بهيئة الرقابة الشرعية ببنك فيصل الإسلامي السوداني ، وكان رأي الهيئة بالإجماع هو عدم القول بالزام الآمر بالشراء ، وإنما تعرض عليه السلعة بعد حصول البنك عليها ، فإن أعرض عن شرائها ، باعها البنك لمن يشاء ، وعلى البنك أن يحتاط لنفسه بالنسبة لتلك البضاعة قبل استيرادها ، تحسبا لما قد يطرأ من تبدل . هذا مع ملاحظة أن هناك بعض الايجابيات لمصلحة البنك من نظام رخص الاستيراد التي تسهم في حمل العميل بصورة غير مباشرة — كما تقول الدراسة — على الالتزام بشراء البضاعة ، وإلا تعرض لتحمل عبء الجمارك عن المبلغ المستورد به السلعة ، كما قد يفقد فرصة الاستيراد مرة أخرى ، على ما سبقت الاشارة إليه .

كنت متأكدا من موقف بنك فيصل الإسلامي السوداني على ما شرحت ، وكونه قد صدرت به توجيهات هيئة الرقابة الشرعية للبنك للعمل بمقتضاه ، ولكني حينما بدأت أكتب هذا البحث لم أجد في أوراقي ما أوثق به هذا الاتجاه للبنك المذكور ، سوى الاشارة إلى محضر الوقائع الذي تضمن رأي الهيئة بخصوصه — في تقرير الهيئة السنوي الصادر بتاريخ ١١ ربيع الأول ١٤٠٠ — ١٩٨٠/١/٢٩ — إلى أن رجعت الى مراجعة بحث السيد/ حمدي نائب مدير عام بنك فيصل السوداني

الإسلامي والدراسة العملية المشار إليها فوجدت الدليل والحمد لله[٢٤] .

وهذا الموقف العملي والتطبيقي لبيع المرابحة للآمر بالشراء في بنك فيصل الإسلامي السوداني — يتفق تماما مع الأنموذج الثاني للدراسة النظرية التي تقدم ذكرها — كما نوهت .

كما أنه من ناحية أخرى ، نلحظ أنه لا يتفق مع الأنموذج الثالث للدراسة النظرية — (الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية) التي تنادي بإلزام الآمر بالشراء ، بشراء البضاعة .

ولا غرابة في ذلك ، لأن البنوك الإسلامية تتقيد برأي هيئات الرقابة الشرعية فيها ، لا بالدراسات النظرية التي يجريها الأفراد أو الهيئات .

الأنموذج التطبيقي الثالث : بيت التمويل الكويتي

كما مر في النماذج التطبيقية السابقة فقد درجنا على بيان موقف الأنموذج ، على الاستفتاءات التي توجهها الجهات الادارية والتنفيذية ، لمستشاريها الشرعيين أو هيئات رقابتها ، والإجابة عليها ، وها نحن نفعل ذلك بالنسبة لبيت التمويل الكويتي في الفتويين الآتيتين والاجابة عليهما

الفتوى الأولى :

فضيلة الشيخ بدر المتولي عبد الباسط المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،

نرجو إفتاءنا في مدى جواز قيامنا بشراء السلع والبضائع نقدا ، بتكليف من الآخرين وبيعها عليهم بالأجل ، بأسعار أعلى من أسعارها النقدية .

ومثال ذلك : أن يرغب أحد الأشخاص في شراء سلعة أو بضاعة معينة لكنه لا يستطيع دفع ثمنها نقدا ، فيطلب منا شراءها ودفع ثمنها نقدا ثم بيعها عليه بالأجل مقابل ربح معين متفق عليه مسبقا .

والله ولي التوفيق

رئيس مجلس الادارة والعضو المنتدب

أحمد بزيع الياسين

الاجابة

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه .. أما بعد :

فإن ما صدر من طالب الشراء يعتبر وعدا ، ونظرا لأن الأئمة قد اختلفوا في هذا الوعد ، هل هو ملزم أم لا ، فإني أميل الى الأخذ برأي ابن شبرمه رضي الله عنه الذي يقول : ان كل وعد بالتزام لا يحل حراما ولا يحرم حلالا يكون وعدا ملزما قضاء وديانة وهذا ما تشهد له ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، والأخذ بهذا أيسر على الناس والعمل به يضبط المعاملات . لهذا ليس هناك مانع من تنفيذ مثل هذا الشرط[٢٥] .

والله ولي التوفيق

بدر المتولي عبد الباسط

الفتوى الثانية :

فضيلة الشيخ بدر المتولي عبد الباسط المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته — وبعد

نرجو افتاءنا في الآتي :

١ — مدى جواز قيامنا بشراء سلعة معينة بناء على تكليف من أحد العملاء على أن يشتريها منا مرة أخرى بثمن آجل أكثر من ثمن الشراء .

٢ — هل يجوز أخذ العربون الخ ....

المدير العام

بدر عبد المحسن المخزيم

الاجابة :

بسم الله الرحمن الرحيم الاثنين ٨ ذي الحجة ١٣٩٩ الموافق ١٩٧٩/١٠/٢٩

السيد المحترم المدير العام لبيت التمويل الكويتي

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، أما بعد :

فردا على خطابكم المؤرخ ١٩٧٩/١٠/٢٧ — المتضمن الاستفتاء على الأمور التالية :

أولا : عن تكليف أحد العملاء أن تشتري له سلعة معينة ثم تبيعها له بثمن مؤجل زائد عن الثمن الذي اشتريت به ، وأقول وبالله التوفيق :

إن النصوص العامة للشريعة الإسلامية توجب على المسلمين الوفاء بعقودهم وعهودهم الا أن يحلوا حراما أو يحرموا حلالا ، والوفاء بهذا الوعد عند جميع الأئمة واجب تدينا وان كان غير ملزم قضاء عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة والشافعية وأحمد ومالك ففيه روايات ثلاث هي :

١ — انه لا يجب الوفاء بالوعد

٢ — انه يجب الوفاء به مطلقا

٣ — انه ترتب على الوعد إلزام الموعود بشيء لولا الوعد ما فعله ، وجب الوفاء به .

والصورة المسئول عنها من الوجه الأخير .

وهذا ما اطمئن اليه ، لأن الوفاء بالوعد من أخلاق المؤمنين والخلف من أخلاق المنافقين ، وعليه فهذا الوعد ملزم للطرفين[٢٦]

والفتوى الثانية هذه مطابقة للأولى ، وكذلك الاجابة مطابقة للاجابة الأولى وان كانت قد توسعت في إيراد المذهب المالكي في مسألة لزوم الوفاء بالوعد ، بدلا عن الاستدلال برأي ابن شبرمة وحده في الفتوى الأولى .

وموقف بيت التمويل الكويتي هذا من موضوع بيع المرابح للآمر بالشراء وإن كان قد سماه الوعد بالشراء ، مماثل لموقف بنك دبي الإسلامي من هذا الموضوع وتنطبق عليه الملحوظات التي أبديناها هناك ، ويزيد على ذلك أن الاجابة تقيد الإلزام بالوعد بما لا يحل حراما ولا يحرم حلالا كما يقول ابن شبرمه ، وصيغة البيع للآمر بالشراء مرابحة أو الوعد بالشراء ممنوعة في أغلب صورها عند المالكية أنفسهم بل فاسدة في بعض صورها عندهم ، فكيف تستخدم فيه قاعدة لزوم الوفاء بالوعد مع منعه أو فساده عند القائلين بهذه القاعدة أنفسهم . على أن المالكية كما نوهنا يستخدمون هذه القاعدة في الوعد — بالمعروف والاحسان — أي التبرعات ولا يستخدمونها في عقود المعاوضات — كما سيأتي تفصيله .

الأنموذج الرابع : البنك الإسلامي الأردني

في الفصل الأول لقانون البنك الإسلامي الأردني ، تحت عنوان تعاريف وأحكام عامة ، جاءت الفقرة الأخيرة من المادة كالآتي :

(بيع المرابحة للآمر بالشراء : قيام البنك بتنفيذ طلب المتعاقد معه على أساس شراء الأول ما يطلبه الثاني بالنقد الذي يدفعه البنك كليا أو جزئيا ، وذلك مقابل التزام الطالب بشراء ما أمر به ، وحسب الربح المتفق عليه عند الابتداء) .

وهذا النص أضح كل الوضوح في اعتبار الآمر — أو طالب الشراء ملزما بشراء ما أمر به دون حاجة إلى تأويل . وفي الاستدلال على صحة هذه الصيغة من الوجهة الشرعية تقول المذكرة الايضاحية تحت عنوان « بيع المرابحة للآمر بالشراء :

...(ويتمثل الوجه الشرعي لسد هذه الحاجة في الصورة التي أبرزها الإمام الشافعي رحمه الله في كتاب الأم حول جواز بيع المرابحة في السلعة التي يعينها المشتري ، وذلك عن طريق تكليف المأمور بشراء المطلوب على أساس الوعد من الآمر بشراء هذا الشيء حسب الربح المتفق عليه) .

الأول : مسألة القول بلزوم الوعد ، ومدى انطباقها على موضوع البحث

الثاني : صيغة (بيع المرابحة للآمر بالشراء) ، واسمها الحقيقي في الفقه الإسلامي ، وحكمها الشرعي .

الفصل الثاني : المرابحة للآمر بالشراء في موازين الفقه الإسلامي

الحديث في هذا الفصل كما أشرنا في الفصل السابق يشمل أولاً : مسألة القول بلزوم الوعد عند المالكية ومدى انطباقها على موضوع (بيع المرابحة للآمر بالشراء) ، **وثانيا** : الصيغة المطروحة نظريا وتطبيقها لهذا الموضوع — وبيان اسمها الحقيقي وحكمها في الفقه الإسلامي .

ونبدأ **بالأمر الأول** : وهو مدى انطباق القول بلزوم الوعد على المسألة .

« القول بوجوب الوفاء بالوعد ، ونطاق تطبيقه » .

أولاً : أ — تعريف الوعد : جاء في (فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الامام مالك) الجزء الأول ، نقلا عن كتاب تحرير الكلام في مسائل الإلتزام للإمام الحطاب ما نصه : (فصل) وأما العِدَة — (أي الوعد —) فليس فيها إلزام الشخص نفسه شيئا الآن .

وإنما هي كما قال ابن عرفة : أخبار عن إنشاء المخبر معروفا في المستقبل[٢٧] ومثلوا له بالوعد بقرض ، أو عتق ، أو هبة ، أو صدقة ، أو عارية ، أي الأمور التي تدخل في باب المعروف والاحسان كما قال ابن عرفة التي تتعلق بالمعاوضات ، كالبيع مثلا .

ثم أوردت المذكرة الايضاحية نص الامام الشافعي — الذي أوردناه في الأنموذج الأول النظري ، وعقبت على ذلك النص قائله (ويتضح من هذا النص أن الامام الشافعي رحمه الله قد أعطى للآمر حق الخيار) وتستطرد المذكرة قائلة : (فإذا نظرنا الى آفاق الفقه الإسلامي المتسع فإننا نجد لدى فقهاء المالكية نظرة مفيدة للقول بلزوم الوعد ، إذا أدخل الموعود في كلفة .

ولا أدري كيف يتمثل الوجه الشرعي لبيع المرابحة للآمر بالشراء على القول بالزام طالب الشراء ، في النص المنقول عن الامام الشافعي القائل : بأن له حق الخيار ، كما تقول المذكرة نفسها ، بل إن تمام نص الامام الشافعي ، فهو منسوخ من قبل شيئين .

أحدهما : انه تبايعاه قبل (أن) يملكه البائع

والثاني : أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذا اربحك فيه كذا ونسأل : هل أضربت المذكرة عن تأسيس القضية كلها على النص المنقول عن الامام الشافعي رحمه الله واعتمدت المذهب المالكي القائل بلزوم الوعد ؟ وإن كان الأمر كذلك ، فما قيمة إثبات نص الشافعي مع التنويه بكونه يمثل الوجه الشرعي ، وهو يناقض المذهب المالكي تماما في القضية المطروحة ؟ .

ومما يعد من المفارقات ، ان صيغة بنك الأردن هذه عن بيع المرابحة للآمر بالشراء تختلف عن الصيغة التي طرحها بها دكتور/ سامي حمود ، وهو أول مدير عام لبنك الأردن وصاحب الفكرة ، حيث تقضي صيغته كما جاءت في النموذج الأول النظري الإلزام صراحة ، وتأسيسا على نص الإمام الشافعي المذكور أيضا .

ولننتقل الآن الى عرض القضية كلها بنماذجها المختلفة على موازين الفقه والشريعة الإسلامية من خلال الأمرين التاليين :

ب ـــ حكم الوفاء بالوعد

« والوفاء بالعِدَة (بالتخفيف) مطلوب بلا خلاف ، واختلف في وجوب القضاء بها على أربعة أقوال حكاها ابن رشد في كتاب : جامع البيوع ، وفي كتاب العارية ، وفي كتاب العِدَة ، ونقلها عنه غير واحد .

(١) فقيل : يقضي بها مطلقا

(٢) وقيل : لا يقضي بها مطلقا

(٣) وقيل : يقضي بها ان كانت على سبب وإن لم يدخل الموعود بسبب العِدَة في شيء ، كقولك أريد أن أتزوج ، أو أن اشتري كذا ، أو أن أقضي غرمائي فأسلفني كذا ، أو أريد أن أركب غدا إلى مكان كذا فأعرني دابتك ، ... فقال : نعم ، ثم بدا له قبل أن يتزوج أو أن يشتري ، أو أن يسافر ، فإن ذلك يلزمه ويقضي عليه به .

(٤) وقيل : يقضي بها ان كانت على سبب ودخل الموعود بسبب العدة في شيء ، وهذا هو المشهور[٢٨] وهو مذهب ابن القاسم ، قال في المدونة : (لو أن رجلا اشترى عبدا من رجل على أن يُعينه فلان بألف درهم ، فقال له فلان أنا أعينك بألف درهم فاشتر العبد ، إن ذلك لازم لفلان)[٢٩] وهذا وعد بمعروف .

وواضح من تعريف ابن عرفه للعدة ـــ الوعد ـــ ومن الأمثلة عليه ، ان القول بلزوم الوفاء بها قضاء ، وإنما يتعلق بالوعد ـــ في أمور المعروف والاحسان ـــ أي التبرعات ، ولا يتعلق بأمور ذات صلة بعقود المعاوضات كالبيع ، وهذا ما يقرره المالكية أنفسهم الذين انفردوا دون غيرهم بالقول بلزوم الوفاء بالوعد قضاء في بعض أقوالهم ، فهم لم يكتفوا بقصر حديثهم على هذا الموضوع بما يتعلق بالمعروف والاحسان كما جاء بالأمثلة السابقة ، وإنما نصوا صراحة بعدم اللزوم في عقد البيع ، قال ابن رشد بصدد الحديث عن صور بيع العينة : وأما الخامسة وهي أن يقول له :

اشتر سلعة كذا بعشرة نقداً ، وأنا أبتاعها منك باثنى عشر الى أجل ، فهذا لا يجوز .... لأن المشتري كان ضامنا لها لو تلفت في يده قبل أن يشتريها منه الآمر ، ولو أراد ألاّ يأخذها بعد شراء المأمور ، كان ذلك له[٣٠] . فهذا هو ابن رشد (الجد) الذي قرر مسألة لزوم الوفاء بالوعد قضاءً في المذهب المالكي ، بإتقان جعل الآخرين يتبعونه فيه ، فنراه فيما يتعلق بالوعد ـــ في المعروف والإحسان ، يقول بعكس ذلك تماما ـــ أي بعدم اللزوم في عقود المعاوضات كالبيع ، فيأتي بمسألة ما سمي (بيع المرابحة للآمر بالشراء) أو الوعد بالشراء ، في صورة من صورها ويقول ان ذلك لا يجوز ـــ بل ينص على أنه ، لو أراد الآمر أن لا يأخذ السلعة بعد شراء المأمور كان ذلك له . وهذا يدل دلالة واضحة على ان مسألة لزوم الوفاء بالوعد قضاءً أو عدم لزومها ، إنما تتعلق فقط بمسائل المعروف والإحسان ، دون عقود المعاوضات ومنها عقد البيع .

وبناء على ذلك فإن مسألة لزوم الوفاء بالوعد التي يقول بها المالكية في بعض أقوالهم لا تصلح للاستدلال على صحة القول بلزوم بيع المرابحة للآمر بالشراء ، أو الوعد بالشراء ، التي سارت عليها أغلب البنوك الإسلامية المعاصرة كما مر بالقارىء في النماذج التطبيقية فيما سبق .

وعليه فلا بد من البحث عن دليل آخر يسند هذه القضية ، فهل نحن واجدوه ؟ لنرى ما هو آت .

ثانياً : صيغة (بيع المرابحة للآمر بالشراء)

أ ـــ لم ترد هذه التسمية في كتب الفقه

الإسلامي ، ولكن وردت بعض ألفاظ مادتها اللغوية في عبارات السادة المالكية عند صياغتهم لبعض صور بيع العينة ، فقد جاء في الشرح الكبير على مختصر خليل للدرديري قوله : (جاز لمطلوب منه سلعة وليست عنده أن يشتريها من مالكها ليبيعها لطالبها منه .... ثم قال : (بخلاف قول الآمر : اشترها بعشرة نقدا ، وأنا آخذها منك باثنى عشر الخ[٣١] فهذه الألفاظ اللغوية : قول الآمر اشترها ، تُكوّن المادة اللغوية لتعبير : البيع للآمر بالشراء ، ولكنها لا تُعيِّن وضعه تحت بيع المرابحة وإنما تضعه في عرف المالكية تحت باب بيع العينة .

وصيغة (بيع المرابحة للآمر بالشراء) كما طرحت في النماذج المختلفة ، لا تتفق مع بيع المرابحة ، لا لغة ، ولا اصطلاحا ، لأن المرابحة في اللغة : مُفَاعلة ، من الرِّبح وهي الزيادة ، ويقابلها المُحاطَّة من الحط وهو النقص ، وفي الشرع : بيع بمثل الثمن مع ربح موزع على أجزائه . ومعنى (بيع المرابحة للآمر بالشراء) كما تمثله الصيغة التي طرح بها في النماذج النظرية والتطبيقية يختلف تماما عن ذلك .

ب ــ بيع المرابحة للآمر بالشراء ، صورة من بيوع العينة .

النص المنقول عن الامام الشافعي في صدر هذا البحث والذي بنى عليه د . سامي حمود ، فكرة القول : (ببيع المرابحة للآمر بالشراء) جاء ذلك النص ضمن مسائل تحت عنوان (بيع العروض) ولم يرد في باب بيع المرابحة ، كما أنه جاء بعد مسألة اشتهرت عند الشافعية والحنابلة باسم بيع العينة[٣٢] ــ مما يدل على أن الامام الشافعي يعتبر ذلك من بيوع العينة ــ وإن لم يصرح بتسميته بذلك ، قال رحمه الله : (ومن باع سلعة إلى أجل من الآجال ، وقبضها المشتري ، فلا بأس أن يبيعها الذي اشتراها بأقل من الثمن أو أكثر ، ودين ونقد ، لأنها بيعة غير البيعة الأولى . وقد قال بعض الناس لا يشتريها البائع بأقل من الثمن .... إلى أن قال : (وإذا أرى الرجلُ الرجلَ السلعة فقال اشتر هذه وأربحك فيها كذا) إلى آخر النص المنقول عنه سابقا ، فالمسألة إذن أوردها الامام الشافعي في نطاق (بيع العينة) وكرر فيها القول بصحة جواز البيع الأول ــ الذي تم بنية بيعها للثاني ، وجعل للثاني حق الخيار بين إحداث بيع جديد في السلعة ، وبين تركها ، ومنع إلزام المتبايعين به منذ البيع الأول ، واعتبر ذلك مفسوخا للأمرين اللذين ذكرهما في النص المشار إليه .

المالكية وبيع العينة

هذا وقد تكلم فقهاء المالكية على مسائل بيع العينة هذه بتوسع وإفاضة مع تفاصيل دقيقة جدا عن ما هو مباح وما هو ممنوع من صورها ، فمن احصاء صورها قال الشيخ محمد عرفه الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير جـ ٣ ص ٨٩ ــ : (حاصل صور هذه المسألة ، وهي ما إذا أمره أن يشتريها بثمن ، ويأخذها منه بثمن آخر ، ان الثمنين : إما أن يكونا نقدا ، أو مؤجلين ، أو الأول نقداً والثاني لأجل ، أو بالعكس ، وفي كل من الأربعة ، أما أن يقول (لي) أم لا ، فهذه ثمانية . وفي كلٍّ : إما أن يكون الثمن الثاني قدر الأول ، أو أقل ، أو أكثر ، فهذه أربعة وعشرون) . وقد ركزوا على الصور التالية وبيان أحكامها .

١ - الصورة الأولى أن يقول ، اشتر هذه السلعة أو السلعة الفلانية بعشرة نقداً وأنا آخذها منك باثنى عشر إلى أجل ، فهذا لا يجوز ، لما فيه من سلف جر نفعاً . وفي فسخ البيع الثاني وإمضائه مع لزوم الاثنى عشر إلى أجل قولان ، والمعتمد امضاؤه وعدم

فسخه ، وهذا قول ابن القاسم وروايته عن مالك ، لأن السلعة من ضمان المأمور ، ولو شاء الآمر عدم الشراء كان له ذلك ، لأنها لم تلزمه لعدم قوله (لي)

٢ — الصورة الثانية : أن يضيف الآمر في الفرض السابق الشراء إليه بأن يقول : اشتر (لي) سلعة كذا بعشرة نقداً ، وأنا آخذها منك باثني عشر إلى أجل . وفي هذه يفسخ البيع الثاني ، وتلزم الآمر بالشراء ، العشرةُ ، فقط وللمأمور الأقل من أجر مثله ومن الدرهمين — يعني الربح — وهاتان الصورتان يطابقان ما ورد في نص الامام الشافعي .

٣ — الصورة الثالثة : أن يقول : اشترها (لي) بعشرة وانقدها عني — أي ادفعها عني — وأنا اشتريها منك باثني عشر نقدا وهذا لا يجوز ، لأنه حينئذ جعل له الدرهمين في نظير سلفه وتوليه الشراء ، فهو سلف وإجارة بشرط . وتلزم الآمر في هذه أيضا السلعةُ بالثمن الأول ، وهو العشرة نقدا ، ويفسخ البيع الثاني ، وللمأمور الأقل من أجر مثله ومن الدرهمين ، لأنه وكيل بأجر في هذه والتي قبلها .

٤ — الصورة الرابعة : أن يقول اشترها بعشرة وآخذها منك باثني عشر نقداً ، دون أن يقول « لي » ومن غير أن يشترط عليه نقدها عنه . وهذه تجوز قطعاً ، كما يقول الشيخ الدرديري في الشرح الكبير جـ ٣ ص ٩٠ — أما أن نقدها عنه بشرط سابق ، فقولان — بالجواز ، والكراهة والأخير أرجح . فهذه أربعة صور لبيع العينة عند المالكية ، تمثل أهم صوره (٣٣) وصيغة (بيع المرابحة للآمر بالشراء) أو الوعد بالشراء في تعبير آخر ، لا تخرج عن كونها واحدة من هذه الصور ، وحيث أن الصور الثلاث الأولى محظورة جميعها ، وأن الصورة الرابعة هي وحدها الجائزة ، فإنه يتعين اعتمادها للاستثمار المصرفي اللاربوي ، وكتابة الصيغة وَفْقَهَا ، سواء أطلقنا عليها اسم الاصطلاح الحادث (بيع المرابحة للآمر بالشراء) أو أبقيناها على اسمها الفقهي القديم مع بعض التعديل كأن نقول : (الجائز ، أو المشروع من بيوع العينة) وذلك بدلا من اللجوء للقول بلزوم الوفاء بالوعد الذي سبق أن بينا عدم انطباقه على هذه الصيغة من التعامل .

بين الرفض والقبول

بيع المرابحة للآمر بالشراء على اهميته التي نوهنا عنها في أول هذا البحث لم يحظ بدراسة جادة ، بل لم يدرس بأي صورة من صور الدراسة ما عدا الدراسة التي قدمها الزميل الدكتور/رفيق المصري في ورقة عمل للمركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي بتاريخ ١٤٠٢/٤/١٢ هـ والتي انتهى فيها الى الرفض التام لهذه الصيغة كأسلوب للاستثمار المصرفي الاسلامي البديل للاستثمار المصرفي الربوي ، وقد بني ذلك الرفض على عدة أمور منها .

١ — أن بيع المرابحة للآمر بالشراء ، شبيه بحسم الاوراق التجارية — الكمبيالة مثلا . (فالفرق بين العمليتين هو أن المصرف يمنح المال الى البائع في حال الحسم ، ويمنحه للشاري في حال بيع المرابحة للآمر بالشراء ، أي كل ما هنالك أن المصرف في حال الحسم كأنه يمنح المال الى البائع عوضا أو نيابة عن الشاري ، فماذا بقي من فرق بين الحسم والمرابحة) ؟ ويبدو لي أن الزميل د/ رفيق يذهب الى تكييف حسم الاسناد —

الأوراق التجارية — على أنها بيع بطريق الحوالة — التي هي نفسها — أي الحوالة مختلف في تحديد طبيعتها ، هل هي بيع ، أم وفاء ، وقد انتصر للآخر ابن القيم في الجزء الاول من كتابه اعلام الموقعين ، ص — ٣٨٩ —

وعلى القول بأنها بيع ، فقيل أنها بيع دين بدين خص فيه للحاجة . (٣٤) وليس في خصم الاسناد خاجة عامة تستدعي الترخيص فيه وتبرر الحاقه بالحوالة على هذا الوجه .

وقيل : أنها بيع ، ويشترط فيها حُلول الدين المحال به — الذي هو في ذمة المُحيل (٣٥) . والدين الذي تمثله الكمبيالة ليس حالاً عند الحسم قطعا ، وإلا ما اقتطع منه جزء مقابل الأجل — وهو أمر لا يحتاج الى سوق دليل عليه . ومن كل ذلك ، كان القول : بأن حسم الاسناد بيع عن طريق الحوالة ضعيفا والاتجاه اليه ضعيف أيضا .

فلم يبق إذن إلا الاتجاه الى تكييف عملية حسم الاسناد على انها قرض . وبيع المرابحة للآمر بالشراء ، ليس قرضا ، وإنما هو بيع ، وبصرف النظر عن صحته وجوازه أم عدم ذلك ، والقرض غير البيع على الأصح . وإذا اختلفت الجهة وطبيعة كل شيء عن الآخر ، اختلف الحكم بالتالي عليهما . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن عملية حسم الاسناد تتضمن مبادلة نقد — بنقد زائد في مقابل الأجل — وتلك هي طبيعة القرض بفائدة .

على حين أن « بيع المرابحة للآمر بالشراء » يتضمن مبادلة سلعة بنقد — هو ثمن تلك السلعة — وتلك طبيعة البيع ، وبصرف النظر عن صحته من فساده كما ذكرنا .

٢/أ — ان (بيع المرابحة للآمر بالشراء) من باب (بيعتين في بيعة) .

ب — وانه يدخل في دائرة (بيع ما ليس عنده) الممنوع بقوله ﷺ (لا تبع ما ليس عندك) (٣٦) .

جـ — ان هذه العملية فيها سلف وزيادة (لأن البائع يشتري بمبلغ حال ، على أن يبتاعها منه المشتري بمبلغ مؤجل أزيد) (٣٧) .

والدكتور/ رفيق يتفق في هذه المسائل الثلاثة مع الدكتور/ صديق الضرير الذي نقلها بدوره عن الباجي في شرحه (المنتقى) على موطأ مالك ، تعليقا على قول الموطأ : (وحدثني مالك انه بلغه أن رجلا قال لرجل : ابتع (لي) هذا البعير بنقد حتى ابتاعه منك إلى أجل ، فسأل عن ذلك عبد الله بن عمر فكرهه ونهى عنه) .

وهذا الذي يقول به الباجي ، وهو مالكي في هذا النص المنقول عن مالك ، وتبعه فيه البروفسير صديق الضرير ، والدكتور رفيق المصري ، لا يتفق مع ما استقر في مذهب مالك — كما هو مقرر في كتاب المقدمات لابن رشد ، ومختصر خليل وشروحه ، عن هذه الصورة التي يمثلها النص المنقول عن موطأ مالك ، حيث أنها صورة من صور بيع العينة .

١ — وليست من باب بيعتين في بيعة ، لأن الآمر بالشراء قال فيها اشتر (لي) وقد سبق أن بينا أنهم — أي المالكية — يعتبرون البيع الأول هو اللازم للآمر بثمنه ، وأن البيع الثاني فاسد غير منعقد ، والمأمور — الذي يعتبر في هذه الحالة وكيلا عن الآمر ،

الأقل من أجر مثله ، ومن الزيادة المذكورة في البيع الثاني والذي لم ينعقد لفساده ، فهذه الصيغة تمثل عملية بيع واحد ، لا بيعتين .

٢ـ كما أنها ليست من نوع بيع ما ليس عنده ، لأن المأمور هنا ليس بائعا وإنما هو وكيل في الشراء بأجر فلا ينطبق عليه وصف (بيع ما ليس عنده) .

٣ـ وبما أن البيع الثاني في هذه الصيغة لم ينعقد ، وأن المأمور لم يعد بائع وإنما أصبح وكيلا في البيع الأول الملزم للآمر بالثمن الأول دون الزيادة ، فإن الأمر والحال هذه ليس فيه سلف وزيادة وإنما هو ثمن محدد مدفوع بيد الوكيل بأجر .

وبدفع هذه المسائل الثلاثة نصل إلى ما استقر عليه القول عند المالكية ، بأن هذه الصورة من البيع التي جاءت في نص الامام مالك في الموطأ ـ والتي تشبه بعض صور بيع المرابحة للآمر بالشراء إنما هي إحدى صور بيع العينة ـ الممنوعة ، وليست شيئاً آخر وهناك من صور العينة ـ التي يمكن أن يصاغ بيع المرابحة على وَفْقِها ـ ما ليس بممنوع كالصيغة رقم ـ ٤ ـ التي ذكرناها آنفا ، وإن كان البيع الثاني فيها غير لازم ـ فعدم اللزوم أمر ثابت ، وهو شيء ، والجواز ـ أو الكراهة شيء آخر .

ملحـق

بعد أن أنهيت هذا البحث أتيح لي أن التقي بالمسئولين بالمصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية بالقاهرة ـ أثناء زيارة لنا للقاهرة في مهمة علمية تتعلق بالاطلاع على ما يجري عليه العمل في البنوك الإسلامية هناك ، وكان معي الزميل الدكتور أحمد سعيد باغزمه . ومن ضمن ما تعرضنا للحديث عنه « بيع المرابحة للآمر بالشراء » وقد ذكر السيد رئيس مجلس الادارة : انهم أصبحوا يستخدمون أسلوب (بيع المرابحة للآمر بالشراء) في أكثر عملياتهم الاستثمارية وبدرجة تفوق عمليات المضاربة والمشاركة ، ومع ذلك فإنهم لا يأخذون بمبدأ إلزام الآمر بالشراء ـ بالبيع ، ولكنهم استحدثوا طريقة أخرى لحماية أنفسهم من التعرض للخسارة عند أعراض الآمر بالشراء عن شراء الصفقة ، وهي أنهم يأخذون من الآمر بالشراء مبلغ ١٠٪ من قيمة الصفقة منذ البداية ولا يردونها الا بعد تصريف البضاعة تحسبا لأي خسارة تنتج عما تم الاتفاق عليه ، فإن كانت هنالك خسارة أصابت البنك في تلك السلعة ، عوضها البنك من الـ ١٠٪ التي بيده من الآمر بالشراء ، وقال السيد/ رئيس مجلس الادارة أنهم توصلوا لهذه الطريقة بمساعدة مستشاريهم الشرعيين بعد أن توقفوا كثيرا عن قبول العمل بمبدأ بيع المرابحة للآمر بالشراء تحرجا .

ونحن إذا وقفنا وقفة تأمل أمام هذا الاجراء الذي توصل إليه المصرف الإسلامي الدولي ـ نجد أنفسنا نتساءل : ما هو الفرق في النتيجة بين هذا الاجراء وبين القول بإلزام الآمر بالشراء ؟ .

أليس في هذا الاجراء نفس آثار القول بإلزام الآمر بالشراء في نهاية المطاف ؟ في مقابل ماذا استحق المصرف التعويض عن خسارة الصفقة التي مارس بيعها عندما تخلف الآمر بالشراء عن قبولها ؟ أليس ذلك مقابل الاخلال بالتزامه بالشراء ؟ وإلا فما هو المقابل ؟ .

وإذا قيل أن ذلك إعمالاً لقاعدة (الضرر يزال)[٣٨] المبنية على حديث « لا ضرر ولا ضرار »[٣٩] وليس أثرا لالتزام الآمر بالشراء ، الذي لا نقول به .

كان السؤال : وما هي إذن الجهة التي يحق لها أن تمارس تطبيق القاعدة في مسألة تقديرية كهذه ؟

هل هي كل مدع حق على آخر ، أم أن ذلك أمر من اختصاص القضاء ؟ خاصة وأن الآمر بالشراء قد يكون تخلفه عن إتمام البيع واستلام الصفقة عن عذر شرعي ، كما لو أفلس ، أو وقع تحت تأثير ظروف طارئة مرهقة حالت دون تنفيذ وعده بالشراء . مما يتطلب تدخل القضاء لاستقصاء ذلك ، وأصدار قرار الحكم على ضوئه .

الهوامش

(١) الآية (٣٤) سورة الكهف .

(٢) الترمذي ، كتاب الجنائز — ص ٣٣٢ مطبعة مصطفى البابي الحلبي الطبعة الثالثة جـ ٣

(٣) لسان العرب المجلد الرابع ص ١٠٧/١٠٦

(٤) كتاب ، الاستثمار في الأوراق المالية ، الناشر ، المنظمة العربية للعلوم الادارية مطبعة دلتلك — القاهرة .

(٥) في بحثه المقدم للندوة التدريبية بجامعة الملك عبد العزيز بجده في الفترة من ١٣ محرم إلى ٤ صفر ١٤٠١ بعنوان الطبيعة المميزة للاستثمار الإسلامي

(٦) لسان العرب جـ ٢ صفحتي ٤٤٣/٤٤٢ طبعة المنار .

(٧) نهاية المحتاج للرملي ، وحاشية الشبراملي ص ١٠٤ .

(٨) حاشية الشبراملي على نهاية المحتاج جـ ٤ ص ١٠٤ . وبدائع الصنائع للكاساني جـ ٥ ص (١٣٥) مطبعة الجمالية .

(٩) شرح فتح القدير ، للكمال بن الهمام جـ ٦ ص ١٩٤ .

(١٠) لسان العرب جـ ٨ ص (٢٣) وما بعدها وتفسير القرطبي جـ ٣ (٣٥٧) والمجموع ، جزء ٩ ص ١٤٨ — المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

(١١) فتح الباري جـ ٤ كتاب البيوع (٣٥٣) الناشر دار المعرفة بيروت .

(١٢) لسان العرب ، مرجع سابق نفس الصفحة .

(١٣) تبيين الحقائق ، المجلد الرابع ص (٢) طبع دار المعارف بيروت .

(١٤) قوانين الأحكام لابن جزي ص ٢٧٤ طبعة دار العلم للملايين ، وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني شرح الرسالة ص ١٠٩ طبعة مصطفى الحلبي .

(١٥) تكملة المجموع جـ ١٣ ص ٤ .

(١٦) ص ١٠٩ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، وانظر الشرح الكبير للدرديري جـ ٣ ص ١٥٩ .

(١٧) جـ ٦ ص ٥٠٠ .

(١٨) وصفها السيد/ عبد الرحيم حمدي نائب مدير بنك فيصل السوداني : بأنها مرنة

وسهلة وتحظى بالقبول لدى عملاء البنك — وذلك في محاضرته المطبوعة على الآلة الكاتبة والتي ألقاها ببنك السودان بتاريخ ٢٠ ربيع أول ١٤٠١ — ١٩٨١/١/٢٦ كما ذكر لنا كل من السيد/ أحمد أمين فؤاد مدير عام المصرف الإسلامي الدولي للتنمية ، والأستاذ أحمد عادل كمال مدير بنك فيصل الإسلامي بالقاهرة — عند زيارتنا لهما في منتصف ديسمبر ١٩٨٢ — انها أكثر أساليب الاستثمار استعمالاً .

(١٩) ص ٤٧٧/٤٧٦ من كتاب الدكتور سامي حمود ، تطوير الأعمال المصرفية .

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٧٩ .

(٢١) قامت بطبعها ونشرها دار الشروق بجده ، تحت عنوان : (الودائع المصرفية واستثمارها في الإسلام) .

(٢٢) انظر صفحة (٣٢٥) .

(٢٣) الاقتصاد الإسلامي ، مجلة بنك دبي الإسلامي العدد الأول .

(٢٤) اطلعت أخيرا على مقال الدكتور/ صديق الضرير/ رئيس هيئة الرقابة الشرعية بالبنك المذكور في العدد (١٩) من مجلة البنوك الإسلامية يؤيد ما ذكرناه من موقف البنك المذكور من بيع المرابحة للآمر بالشراء .

(٢٥) الفتاوى الشرعية لبيت التمويل الكويتي ص (١٦) .

(٢٦) المرجع السابق ص (١٩) .

(٢٧) فتح العلي المالك جـ ١ ص (٢١٢) طبعة المطبعة التجارية الكبرى .

(٢٨) المرجع السابق ، نفس الصفحة ، والفروق للقرافي جـ ٤ ص ٢٥/٢٤ طبعة دار إحياء الكتب .

(٢٩) المدونه الكبرى جـ ٣ ص ٢٦٤ ، دار الفكر بيروت ، وانظر الشرح الكبير للدرديري جـ ٣ ص ٣٣٥ .

(٣٠) المقدمات الممهدات — لابن رشد بهامش المدونه جـ ٣ ص ٢٠١ .

(٣١) الشرح الكبير جـ ٣ ص ٨٩ — مطبعة إحياء الكتب العربية

(٣٢) فتح العزيز ، شرح الوجيز للرافعي بهامش تكملة المجموع جـ ٨ ص ٢٣١ — ، والمغني والشرح الكبير جـ ٤ ص ٢٥٧ دار الكتاب العربي .

(٣٣) الشرح الكبير للدرديري مرجع سابق ، ص ٨٨ — ٩١ ومقدمات ابن رشد ، بهامش المدونة مرجع سابق ص ١٩٨ — ٢٠١ .

(٣٤) تكملة المجموع جـ ١٣ ص ٤٢٤ — مرجع سابق ونهاية المحتاج مرجع سابق جـ ٤ ص ٤٠٨ .

(٣٥) قوانين الأحكام لابن جزي ص (٢١٥) طبعة دار القلم بيروت ، وحاشية كفاية الطالب الرباني على الرسالة جـ ٢ ص ٢٩٠ مطبعة مصطفى البابي الحلبي

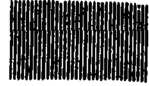
(٣٦) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد .

(٣٧) آراء الدكتور/ رفيق المصري في الفقرتين ١ ، ٢ وردت في ورقة عمل قدمها للمركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي في ١٤٠٢/٤/١٢ — ١٩٨٢/٢/٦ .

(٣٨) مادة (٢٠) المجلة العدلية .

(٣٩) رواه أحمد في مسنده عن ابن عباس وابن ماجه في سننه عن عبادة بن الصامت .





الأجهــــاض

فى الدين والطب والقانون*

د . حسان حتحوت

أستاذ الولادة وأمراض النساء
جامعة الكويت

في تصدي لموضوع الإجهاض أبصرت له ثلاثة مداخل ارتأيت أن أدخل منها جميعا . المدخل الأول من قصة طالعتها في كتاب كليلة ودمنة عن سمكات ثلاث — كيسة وأكيس منها وعاجزة — تسامعن بقدوم الصياد للغدير .. فأما الأكيس فاتخذت قرارها على الفور فنزحت من غدير إلى غدير وكأنها تترك ما يريب إلى ما لا يريب .. وأما الكيِّسة فما أبصرت شبكة الصياد يطرحها في الماء حتى احتالت وناورت فاتخذت لنفسها مدارا ومسارا فوق مرمى الشبكة فنجت منها .. وأما العاجزة فأصابتها الغفلة حتى احتوتها الشبكة فأطبقت عليها فأصبحت من الهالكين .

ولقد أصبح موضوع الإجهاض الآن موجة عالمية وأصبحت المجتمعات أمامها عاجزة وكيسة وأكيس . ولعل انتباهة قبل وقوع الأمر توفر جهدا كبيرا بعد وقوعه والأمثلة صارخة متعددة في منطقتنا العربية .

والمدخل الثاني خواطر اتسقت في نفسي وأنا أتلو في قرآن الله الكريم . « بسم الله الرحمن الرحيم — **يأيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن إن الله غفور رحيم** » (الممتحنة ١٢) ووقفت متأملا عند قوله « **ولا يقتلن أولادهن** » .. وساءلت نفسي وهل كانت النساء يقتلن أولادهن ؟ . إن قتل الذرية الذي عرفته

---

* ألقي هذا البحث في ندوة الإنجاب في الإسلام ، الكويت ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .

الجاهلية وقد نهى عنه الإسلام كان وأد البنات دون البنين .. فلا ينبيء عنها التعبير بكلمة أولادهن وهي تشمل البنين والبنات .. ثم تلك الجريمة جريمة الوأد كان يقترفها الرجال دون النساء لأن الرجل الجاهلي دون المرأة هو الذي انحاز للذكورة دون الأنوثة فيما ينجب فإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم أيمسكه على هون أم يدسه في التراب . وساءلت نفسي بعد ذلك ماذا تكون تلك الجريمة التي تقترفها النساء ويذهب ضحيتها أولادهن ذكورا وإناثا ؟ . ووجدت نفسي تستريح الى أن المقصود بقتل النساء أولادهن هو إحداث الإجهاض .

هذا التمييز بين جريمة ضحيتها الإناث فقط والدافع لها اتقاء العار .. وبين جريمة أخرى ضحاياها الأولاد عموما والدافع إليها شيء غير خشية العار .. زاده القرآن وضوحا في قوله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم » (الأنعام ١٥) وفي قوله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم » (الإسراء ٣١) فهذه جريمة دوافعها اقتصادية بحته . وضحاياها الأولاد ذكورا وإناثا وهو ما لم يعرف عن العرب إلا أن يكون القصد منه الإجهاض .. وتعبير « من إملاق » في الآية الأولى و « خشية إملاق » في الآية الثانية يشمل الإملاق الواقع فعلا والإملاق المخشي الذي لم يقع بعد .. ويبين ان كلا الإملاقين ليس من أسباب علاجه إزهاق حياة . ذلك اجتهادي .. وقد أكون فيه مصيباً أو غير مصيب .

أما المدخل الثالث فهو إنني طبيب .. وإنني مسلم . وللطب أصوله وفروعه وكلياته ووقائعه وللإسلام أوامره ونواهيه وقواعده التي يعرف الناس بها الحلال والحرام بينين أو مشتبهين . ومسألة الإجهاض من المسائل التي تجابهني كل يوم خلال عملي طبيباً لأمراض النساء والولادة وتجابه غيري من الأطباء في مشارق الأرض ومغاربها ويؤود الطبيب وهو يتحرىّ ما يعمل ان مسألة الاجهاض في الزمن الأخير لم تعد مسألة طبية في أيدي الأطباء .. لقد نازعهم عليها وانتزعها منهم أهل التشريع وأهل الاجتماع وأهل الدراسات السكانية والاقتصادية وأهل المذاهب المعاصرة في فكر وخلق وسلوك . وهذه التي غيرت معالم العالم في الزمن الأخير تغيرا شاملا لسنا بمعزل عنه ولا نستطيع أن نكون . فالعالم كمشته المواصلات وموجات الأثير والمطبعة حتى أصبح يحس كل من فيه بكل ما فيه .

وليت القول الفصل في مسألة الإجهاض يتأتى ان فتحنا كتابا فنقلنا ما فيه ولكن الله بجانب ما أنزل من تشريع لم يعف الأعين من أن تبصر والآذان من أن تسمع والأفئدة من أن تفكر . فقد جرت سنة الله أن تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا . وأدرك هذا فقهاؤنا الأوائل فكانت لهم الآراء تختلف وتتفق ، بل كان للشافعي مذهبان فيقال قال في القديم وقال في الحديث بل ان عمرا ليجيب عن السؤال إجابتين بينهما زمان فيقول أفتينا بما علمنا ونفتي بما نعلم .

وقد أصبحت مسألة الإجهاض في زمننا هذا غير ما كانت عليه في زمن كثير مما بين أيدينا من الكتب وأصبحت أبعادها عالمية فهي كسعر العملة ، ومناطق التوتر السياسية ، وجبهات الحرب باردة وساخنة ، وسريان الأوبئة ، وقضايا الطاقة ، لا يمكن أن تفهم إلا ان استوعبنا أبعادها العالمية وألممنا بالتيارات التي تحركها ودرسنا اتجاهها من أين وإلى أين .. فإذا عرفت العلة بأن الحكم ، فالأحكام في الإسلام — إلا أحكام التعبد أو ما فيه نص — مع العلل .. وبهذا أدخل إلى الموضوع .

تطور النظرة القانونية للاجهاض :-

منذ قديم كان الإجهاض مقيتا وفي قسم أبقراط الذي تتوارثه المهنة عبر الأجيال يقسم الطبيب ألا يصف دواء يجهض به حاملا .. وحتى الأمس القريب كان الاجماع منعقدا ان ليس للإجهاض من مبرر إلا أن يكون استمرار الحمل مهدداً لحياة الأم ولا زال هذا معمولا به في قوانين كثير من البلاد بينها مصر والكويت ولبنان والأردن وسوريا وكمبوديا وفنزويلا والسنغال وبعض ولايات أمريكا وغيرها .. وقد تزاد العقوبة ان كان المجهض طبيبا أو صيدليا أو قابلة . ولكن شهدت السنوات الأخيرة تطورا في تشريعات الإجهاض تختلف من بلد لآخر .. وأعفي حضراتكم من تفاصيل القوانين في كل بلد .. فأعترف القانون بمبررات للإجهاض غير المبررات الطبية ووسع القانون معاذير للإجهاض فلم يصبح الإجهاض القانوني مرادفاً للإجهاض الطبي بل أوسع منه ..

وأصبح القانون يعترف بمبررات للإجهاض هي :

١ - الدواعي الطبية .. وهي ما أشرنا اليه آنفاً .. ولكن وسع في بعض البلاد مدلولها وبوعد ما بين قوسيها .. فبدأت بالخطر على حياة الأم ان استمر الحمل ، ثم الخطر على صحتها ، ثم على صحتها الجسمية أو النفسية ثم عليهما في الحاضر وفي المستقبل المنظور ، ثم على الصحة الجسمية أو النفسية لأفراد الأسرة الآخرين بما فيها الأبناء الشرعيون أو الأبناء بالتبني .

٢ - الدواعي الجنينية .. وهي ملحقة بالدواعي الطبية ، في الحالات التي يتيقن أو يترجح فيها أن الجنين مصاب بمرض أو عاهة أو مات فعلا .

٣ - الدواعي الإنسانية .. مثل إباحة إجهاض الحمل الناتج عن الاغتصاب أو وقاع القاصر أو المجنونة .. ومن أمثلة ذلك قضية الاستاذ الدكتور بورن المشهورة في بريطانيا في الثلاثينات إذ أجهض بنتا في الرابعة عشرة اغتصبتها ثلة من الجند .. ورغم ان دافعه كان انسانيا إلا أن دفاعه في المحكمة كان طبيا إذ اعتبر ان صغر حجم الحوض بعظمه ولحمه يعرضها للخطر الشديد عند الولادة .. وأخذت المحكمة به وبرأته .

٤ - الدواعي الطبية الاجتماعية .. وهي تأخذ في الاعتبار غزارة الانجاب أو تقارب الولادات - والآثار الجسمية أو النفسية التي لا ترقى لدرجة المرض . ومنها صغر السن أو كبره .. أحد الظروف الحرجة التي تتعرض لها الأنثى غير المتزوجة إن حملت .. ونذكر هنا أن القانون التونسي يبيح الإجهاض ان كان للسيدة خمسة أطفال أحياء . وان القانون الأردني وان كان يعتبر الاجهاض جريمة إلا أنه اعتبر طرفا مخففا أن يكون الاجهاض قد أحدث اتقاء فضيحة تمس الشرف .

٥ - الإجهاض حسب الطلب .. وهو الصيغة التي تود أن تتحرر حتى من التحايل على القوانين . وهي خاتمة المطاف للموجة الإجهاضية المعاصرة .. وقد شقت دعوته طريقها بمثابرة وإلحاح حتى اعترف بها القانون في بعض الدول الشرقية والغربية مثل هنغاريا وروسيا وبعض ولايات أمريكا .. وإن كانت روسيا تشترط أن تلقى المرأة لجنة تحاول اقناعها بالعدول وإلا فلها ما شاءت .

ماذا وراء التغيير والتطوير في تشريعات الإجهاض ؟

واضح ان التشريعات التي استحدثتها كثير من الدول تهدف عموما الانتقال من تقييد الإجهاض الى اطلاقه في درجات متفاوتة .

ولم يكن الإجهاض في ظل التشريعات التي تضيق رقعته مقيدا بالمعنى المتوقع .

دائما كان هناك أفراد من داخل المهنة الطبية أو من خارجها مستعدون لإجراء الإجهاض سرا لقاء أجر متفاوت .. ومنهم من جمع ثروات طائلة من وراء ذلك . وكان هؤلاء المجهضون في الخفاء سببا خلال تجارتهم في ازهاق أرواح كثيرات .. أو إصابة كثيرات بمخاطر صحية تحيى بعدها الضحية بعلة مزمنة أو تفقد القدرة على الانجاب . ولعل مآسي هذا النوع من الإجهاض ــ الذي كان يسمى « الإجهاض الاجرامي » كانت أقوى حجج المطالبين بإباحة الإجهاض .. فما دام الإجهاض سيتم فمن الخير أن يتم في ظروف مأمونة وتحت رعاية طبية وافية .

وكما كانت القوانين تهدد بالاستخفاء منها كذلك كانت تهدد بالتحايل عليها .. وفي ظل القوانين التي وسعت رقعة الإجهاض بدافع الخطر على الصحة الجسمية أو النفسية ، كان يكفي أن تقول الفتاة « سأنتحر إن لم تجهضوني » .. فيكتب الطبيب على أوراقها ــ « نزعة انتحارية » ويكفي هذا مبررا للإجهاض .

على أن هناك ظاهرة لوحظت جديرة بالتسجيل .. فقد كان يظن ان إباحة الإجهاض بالقانون ستقضي على تجارة الإجهاض الإجرامي ولكن دهشت السلطات عندما تبين ان العكس هو الذي حدث . ففي هنغاريا قبل عام ١٩٥٦ وهو العام الذي أبيح فيه الإجهاض ــ كان عدد الإجهاضات غير القانونية في حدود مائة ألف إلى مائة وخمسين ألفا .. فإذا هي بعد الإباحة تصل مائة وستين لمائة ألف في الستينات .. وتجاوز مائتي ألف عام ١٩٦٨ .. وصدقت ذلك تجربة اليابان وغيرها من الدول كاسكنديناڤيا بعد إباحة الإجهاض .

وحري بالذكر كذلك أن بعض الدول التي أباحت الإجهاض بقصد تخفيف حدة الانفجار السكاني أو بمعنى آخر إقرار الإجهاض وسيلة لتحديد النسل ، قادتها تجربتها إلى مأزق بدأ يقضّ مضاجعها . ففي اليابانّ حيث الإجهاض مباح منذ ١٩٤٨ هبط معدل الولادة الى ٥ر١٢ في الألف .. وصحت السلطات على حقيقة مرة ــ هي نقص عدد الشباب عن الوفاء بمطالب العمالة فإذا أضفنا ان العناية الطبية أدت الى زيادة عدد المسنين في المجتمع ، تبين أن الشريحة الحاملة وهي شريحة العاملين المنتجين قد تقلصت بالنسبة للشريحة المحمولة المكونة من الأطفال في جانب والعجائز في جانب آخر .

وفي رومانيا أبيح الإجهاض عام ١٩٥٦ فزاد عدد حالات الإجهاض القانوني الى ربع حالات الحمل كلها سنة ١٩٥٨ ، وثلثها سنة ١٩٥٩ ، ثم تفاقمت حتى جاوز عدد ما يجهض من الحمل عدد ما يكتمل الى الولادة . ورأت الدولة أن الأمة تمارس لونا من الانتحار بالانقراض فبدأت تتراجع وتعود أدراجها بقصر السماح بالإجهاض على الدواعي الطبية ، وتشجيع نمو الأمة بمنح مكافآت وعلاوات عن الولادة والمواليد ، وتقرير أجازة أمومة براتب كامل ، وإعفاءات ضريبية للأسرة الكبيرة .. وتبعت رومانيا غيرها من دول أوروبا الشرقية .

أما القانون الانجليزي الذي صدر في ١٩٦٧ فقد أباح الإجهاض ان كان استمرار الحمل يحمل في طياته خطرا جسميا أو نفسيا على المرأة أو أي طفل من أطفال العائلة بما فيهم أبناؤها أو أبناء زوجها أو الأولاد بالتبني .. وفي قياس الخطر حض القانون على اعتبار الظروف البيئية الحاضرة أو التي ترتقب في المستقبل المنظور .

وعلى هذا فإن القانون يتسع لأن يقال ان أسرة تتبنى طفلا ثم تحمل الزوجة ولكن الطفل المتبنى يؤذيه نفسيا قدوم الوليد الجديد فيباح أن تجهض المرأة .

وكان واضحا ان القانون الجديد لم يكن استجابة لطلب الهيئات الطبية . بل ان مجلس الجمعية الطبية الملكية لأطباء التوليد وأمراض النساء طلب أن تشكل لجنة من الأطباء والقانونيين لبحث الموضوع فأهمل طلبه .. واجتاحت بريطانيا موجة اعلامية عاتية تنادي أن الإجهاض حق لكل من تريده وأنه لا يجوز أن تحمل امرأة جنينا لا تريده .

وقد أعلنها الدكتور السير توماس جنكويت في الاذاعة البريطانية ، فقال ان قانون الإجهاض الجديد قد احتضنته مجموعة من المشاغبين قليلة العدد ولكن قوية التنظيم ، غزت الرأي العام بالدعاية المغرضة المحرفة ، وسخروا الصحافة في غسل مخ الأمة بشعار الإجهاض حسب الطلب ، وبأموال مجلوبة من الخارج طبعوا وروجوا كتيبا يشرح القانون الجديد بأسلوب مغرض .. وعندما عرضنا المساهمة في البحث قال أحد أعضاء البرلمان نحن هنا لنشرع لا لنستمع لآراء الفنيين .

كان القانون الجديد إذن في غاية المرونة . وقد ترك الظروف للطبيب فماذا كان ؟ .

كان ان الذي يحكم ضميره ظل يحكم ضميره .. ولكن الذي كان يتعاطى تجارة الإجهاض خفية جاهر بتعاطيها في ظل القانون وفي حمى شرعية لم تكن من قبل .. وكان ان الذين جاء القانون بدعوى حماية الناس منهم أصبحوا هم في حماية القانون .

وماذا كانت الآثار المباشرة لتنفيذ القانون ؟ تبدت الملاحظات الآتية :

أ ـ زيادة مضطردة في حالات الإجهاض لدرجة شغلت من أسرة المستشفيات ومن وقت الأطباء الاختصاصيين ما عطل علاج المريضات بالأمراض الأخرى .

ب ـ كان من بين النساء المجهضات ٤٤ بالمائة فقط سيدات متزوجات .. أما الـ ٥٦ بالمائة الباقية فكانت احمال سفاح من بنات (٣٧ بالمائة) أو مطلقات وأرامل (٩ بالمائة) وهو ما ينبيء عن حقيقة الحاجة التي يلبيها القانون الجديد . وفي أمريكا بلغت نسبة حمل السفاح بين المجهضات درجة أعلى من ذلك .

جـ ـ كانت ثلاث مستشفيات خاصة في لندن تجري من الاجهاضات أكثر مما تجريه مستشفيات منطقة لندن المجانية الحكومية .. وهذا يدل على مدى الاستغلال التجاري للإجهاض .

د ـ ورغم إباحة موانع الحمل وإباحة الإجهاض فقد زادت ولادات السفاح الى الولادات الحلال زيادة كبيرة .. مما يدل على أن لب القضية هو إشاعة جو من التسيب وعدم الخجل من الحرام وعدم الاكتراث بالروادع والزواجر والمسئوليات وبعبارة أحرى تفشي الإباحة الجنسية .

الخلفية الأخلاقية التي أفضت للإباحة

الذي ذكرناه من تطويع القانون حتى أفضى لإباحة الإجهاض لا يمكن النظر إليه مجردا .. فهو جزء من صورة لا يفهم إلا بالنظر للصورة كلها وإلا كنا كمن قرأ « ولا تقربوا الصلاة » ثم سكت فموجة إباحة الإجهاض هي خيط من نسيج ، وخطوة على طريق . وجزء من كل .. اجتاحت العالم بعد الحرب العالمية الأولى فلسفتان جديدتان ولعلهما ذراعان لفلسفة واحدة .. الأولى تنكر الله أساسا

وتنكر الدين متهمة إياه بأنه أفيون الشعوب . وتدعي أن الأنبياء كانوا مصلحين اجتماعيين أرادوا إغراء الناس باتباعهم فوعدوهم بمغانم لم يكونوا يملكونها .. ولهذا أحالوهم الى مصرف وهمي يسمى النعيم في الآخرة ، واتسعت هذه الفلسفة حتى أصبحت تبسط رواقها على أكثر من ثلث سكان الأرض .. وقد هدفت من البدء الى اخلاء النفس من الله .

أما الذراع الثانية فرفعت في الغرب المسيحي شعار مذهب جديد اسمه « الفضيلة الجديدة » راكبة موجة التقدم العلمي والانتصارات التي حققها العقل البشري . وراح هذا المذهب يمجد هذا العقل وينادي بجعله الهادي والمرشد والمحور الذي تدور حوله الحياة .. والمرجع في تنظيم السلوك .. فما وافق عليه العقل فصواب وإلا فهو الخطأ .. ولما بلغ الغاية من تقديس العقل دعا إلى أن يعرض الانسان عليه كل التراث الانساني ليراجعه في تحرر من الموروثات السخيفة البائدة أو التي آن لها أن تبيد . وفي دوره الجديد كسلطة عليا في حياة الانسان أخذ العقل يقر ويستبعد ، ويحرم ويحلل ، ويثبت وينفي ، وباختصار احتل العقل مكانة الاله .

وفي موجة عارمة من غسيل المخ لم ينتبه الناس إلى أن إلهم الجديد محدود وناقص . فالعقل يبصر حتى الأفق ولكن وراء الأفق آفاقاً لا يحيط بها . والعقل ناقص العلم والا فما الحكمة من إقامة المختبرات ورصد الميزانيات للبحث العلمي . أليس كل يوم تأتينا بكشف جديد حجة علينا أننا كنا في اليوم السابق أقل علما أليس اجتهادنا الفائق في البحث العلمي مرادفا لادراكنا ان هناك ما نجهله ؟ .

وراح العقل فيما راح يستعرض القيم والفضائل القديمة ويضع بدلا منها قيما وفضائل جديدة . وتحت رايات الحرية بشر الانسان بأنه حر فيما يفعل ما دام لا يؤذي غيره . .

وقامت تساند هذه الحركة حركة فكرية أخرى منفصلة عنها في الظاهر لا في الباطن .. اسمها مذهب « الفضيلة بلا دين » داعية أن على الانسان أن يحب الخير لذاته ويكره الشر استجابة لفطرته وبغير حاجة إلى اعتناق دين ما .. بل ها هو ذا الدين طالما فرق الناس وتسبب في المذابح حتى بين أبناء المسيحية ذاتها . وقالوا إنما كان الدين ليهدي الانسان للمحبة وحسن المعاملة والأمانة والخير ، فإن أمكن تحقيق هذه الغايات عن غير الطريق الديني فقد غنمنا الخير محضا وأمنا التعصب والانغلاق وما يجران إليه .. ان على الانسان أن يحتكم إلى ضميره فهذا هو الحكم المهم ، وكم من صاحب دين يقيم الشعائر ويتمسك بالطقوس والعبادات وهو مع ذلك غشاش أو حاقد أو فاسد أو غير أمين .

ولقيت هذه الدعوة إلى الفضيلة هدى كبيرا في نفوس كثير من الفضلاء . وكان ذلك كسبا كبيرا للحركة ، فالمهم عندها ألا يكون للشر والخير ميزان ثابت لا يستطيع أحد أن يعبث به . ومتى زحزحت صخرة الايمان وقام ضمير الانسان مقام تعاليم الله فالأمر بعد ذلك من السهولة بمكان . فالحارس الجديد لطيف وطيب ، وما دام قد تحرر من ردع العقيدة وتلبس بحرية الحركة فالمنافذ يسيرة دون أن يشعر بها ، ونفس الانسان قابلة للتغيير والايحاء بل ان الجديد ليلين بشدة الحرارة ومداومة الطرْق .

كانت النتيجة الحتمية أن تقلص ظل الدين عن حياة الناس ، وخفت صوت الله في نفوسهم . ومرت الأيام فإذا الرأي العام الغربي قد أدار ظهره لله بل اجترأ عليه ، وربما ساعد على ذلك أن العقل المتفتح لم يعد يسيغ ما أدخله الكهنوت على المسيحية مما لم يكن فيها . ولقد دهشت ودهش الكثيرون دهشة بالغة حين طلع علينا أحد اعداد

مجلة التايم سنة ١٩٦٦ مصدرا بعنوان ضخم يسأل « هل الله ميت » وحسبت الأرض تزلزل زلزالها وتخرج أثقالها والمجلة من أوسع صحف العالم انتشارا .. ولكن ظلت المجلة تلوك الموضوع قرابة السنتين .. بين مؤيد ومعارض .. وفي عددها في ١٩٦٩/١٢/٢٦ أوردت مقالا اسمه « الكهنوت الجديد وإعادة الحياة إلى الله » . وكما يكون البذر يكون الثمر .. وغير عصي على الفهم كيف ان كثيرا من محرمات الماضي صارت من مباحات الحاضر .. وتحت شعار « الفضيلة الجديدة » ما دمت لا تؤذي فأنت حر .. ولم تلق لمفهوم الأذى إلا النظرة السطحية .. وتغير فيما تغير النظر إلى العلاقة الجنسية ، وإذا الفضيلة الجديدة هي بعينها الرذيلة القديمة .

واتبع ذلك موجة ضارية وهادفة من كل ما يبعث على الإثارة الجنسية من أفلام السينما وروايات المسرح والأغاني والرقصات والأزياء وكتب المتعة السريعة وكتب الفلسفة العميقة وبرامج الإذاعة والتلفزيون ومحاضرات عامة ولقاءات فردية .. حركة شاملة في عنان واحد الى هدف واحد .. وصارت تيارا اجتماعيا يجرف المجتمعات زرافات لا وحدانا .. ولم تجد الحركة مجالا فقصرت فيه .

استاذ علم النفس في جامعة بريطانية كبيرة يحذر من العقد النفسية الناجمة عن الكبت الجنسي لدى الشباب . وبرتراند رسل يعلن في حديث تلفزيوني سعادته بتحقيق دعوته لاقامة علاقات الجنس بين الزملاء والزميلات من طلاب الجامعات ولكن شرط عدم الحمل .. وقد أصبح ذلك ممكنا بفضل موانع الحمل . ولم تنج الكنيسة ذاتها من هذا الغزو الفكري .. ففي مجلة التايم ١٩٦٦/١٠/٢٨ ان لجنة من مجلس الكنائس البريطاني تبارك الصلة الجنسية في الزواج ولكنها لا تصر على العفة قبل الزواج ولا الالتزام بعده ، وتدعو لتهيئة وسائل منع الحمل للبنات غير المتزوجات ولمزيد من التراخي في تشريعات الإجهاض . وذكرت مقالا لأسقف انجليزي في الخمسينات يدعو لإيقاف استعمال كلمة « الله » لمدة جيل من الزمان ، ويقول ان اتصال شاب بفتاة جنسيا بمحبة وبغير إكراه يشكل مبرر .. وذكرت آنذاك قول المسيح عليه السلام (من نظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه) .

واقرؤوا معي في نفس الجريدة قصة الشاب الأمريكي الذي تقدم لمنصب كنسي ثم اتضح انه مصاب بالشذوذ الجنسي .. ولم ينكر ذلك ، كتبت أمه للجنة المختصة تقول كان بإمكانه أن يكذب وينافق فقدّروا فيه فضيلة الصدق . وسأله صحفي ألا تخشى من طبعه هذا على أحداث رعيته إن أصبح قسيسا فقال لا .. انني لا ابتذل الجنس ، وحسبي أن أعثر على الرجل الذي استريح إليه فأستقر معه .. أليس هذا عجيبا ؟ بل الأعجب منه أن الشاب حصل على الوظيفة .

هذه لمحة عن المناخ الأخلاقي الذي لفّ الغرب ، فلا غرو أن يترك طابعه على قيم كثيرة منها التشريع . فتكون هذه التطورات التي منها قوانين الإجهاض الجديدة ، والتي كان من أحدها عدم اعتبار اللواط جريمة ما دام بين بالغين راضيين مستترين .

وتحت ستار حرية المرأة قالوا ما دام الرجل حر في اتيان الجنس فلتكن للمرأة نفس الحرية .. بدلا من أن يقولوا ما دام الزنى غير لائق بالمرأة فهو كذلك غير لائق بالرجل .

وتهافت الشبان والشابات كتهافت الفراش على النار .. وأطلقت الهيئات الطبية كل صيحات الاستغاثة وهي ترى عودة الأمراض السرية الى بلاد كبريطانيا كانت تظن أنها تخلصت منها الى غير

رجعة .. وفقدت جراثيمها الحساسية للبنسلين فعاد الزهري والسيلان بالوفرة التي كانا عليها قبل اكتشاف البنسلين ، مع فارقين خطيرين — الأول ان سن الاصابة كانت حول الخامسة والعشرين للخامسة والثلاثين فأصبحت بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرين ، وفي عام ١٩٦٥ كانت ٢٧ بالمائة من الفتيات المصابات دون سن العشرين .

والفارق الثاني هو انه في السابق كان معظم المصابين من الرجال وأقلهم من الاناث فارتفعت نسبة الاناث حتى ساوت ثم جاوزت نسبة الذكور ، لم تعد المصابة هو مومس الأمس التي تصيب وحدها العديد من الرجال .. ولكن مريضة اليوم هي الفتاة العادية طالبة أو عاملة أو موظفة .

وفي أمريكا أعلن الدكتور براون من المركز الأمريكي لمكافحة المرض في سنة ١٩٦٥ ان ستمائة وخمسين ألفا من شباب أمريكا ذكورا أو أناثا تحت سن العشرين يصابون سنويا بالزهري أو السيلان . كما أعلن الدكتور ماكنري بولوك من جمعية الصحة الأمريكية ان الاصابات شهدت مؤخرا تفاقما مروعا ودعا لاعلان حالة الطوارىء القومية .

وزاد الإجهاض وأغلب احماله من سفاح .. وطغت نسبة ولادات السفاح على الولادات الشرعية في كثير من ولايات أمريكا ، وقد حضرت مرة مرورا في جناح الحوامل بإحدى أمهات مستشفيات أمريكا فإذا كل من في الأسرّة يقدمن لي بلقب الآنسة فلانة إلا واحدة هي التي قدمت بلقب السيدة .

وما راعني في نيويورك إلا مظاهرة من البنات الآنسات ترفع اللافتات وترفع العقائر مطالبة بإباحة الإجهاض .. ونشرت صورتها بالصحف .

كل هذه القرائن تمثل الدوافع والحافز والظمأ إلى التشريعات الجديدة التي تصر ان الإجهاض مباح كالماء والهواء للسيدات والآنسات على السواء .

كيف نهتدي للرأي الصواب في مسألة الإجهاض ؟

مصادر الهداية في هذا السبيل ثلاثة سنتناولها واحدا واحدا وهي :

أولاً — وجهة النظر الأخلاقية .
ثانيا — دستور المهنة الطبية .
ثالثا — أحكام الشريعة الإسلامية .

القواعد الأخلاقية :

ونفصل هنا الأخلاق عن الدين عمدا فليس كل انسان بصاحب دين . وقد أباح لنا الدين بحمد الله ان نسلك سبيل الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن .. ولا نحجم إذن أن نناقش الأمر مناقشة علمانية عقلانية بحتة .

نُظر علميا لنشأة الحياة عبر تاريخها المعلوم .. فإذا أرق صورها الانسان ، وإذا الذي يميز الانسان عن سائر الحيوان هو أن الانسان انفرد بأنه الكائن الوحيد الذي تهفو نفسه لشيء فيردها عنه وهي قادرة عليه . بينما تتحرك نوازع الحيوان جوعا أو ظمأ أو جنسا فيستجيب لها استجابة مباشرة حالما تهيأ له الظرف . .

الا الانسان — فركاز انسانيته وحضارته انا عنصر « كبح جماح النفس » يتفشى حياته .. وبغير كبح جماح النفس يصبح المجتمع الانساني غابا وحشية ، وكم من حضارة فرطت في معنى جماح النفس ويسرت للأهواء والنزوات أيسر السبل فزلت فزالت .. وما حضارتنا المعاصرة باستثناء ، ولو استمر الاتجاه الأخلاقي الذي رحته فمن المؤكد ان حضارتنا قد غرست في جسمها جراثيم فنائها .

ونؤمن بما يرفعه فلاسفتنا الملحدين من شعارات الحرية والمساواة .. ونؤمن معهم بحق المرأة في الحرية متكافئة فيه مع الرجل .. بل ونحتكم معهم إليه — من دعوتهم هم ، ومن شعاراتهم هم ، نقول ان بديهيات العدالة والمساواة تقول ان كل علاقة بين اثنين لا تكون نتائجها موزعة عليهما بالتساوي هي علاقة تنبو عن العدل والانصاف والمساواة .

وقد اطلقوا الجنس للرجل والمرأة على السواء بدافع المساواة .. فهل تحققت المساواة ؟ العكس هو الصحيح .. فلقد اتضح ان المرأة هي الخاسرة على طول الشوط .

ان عوشرت وهجرت فهي الخاسرة .

وان حملت سفاحا وأجهضت فهي الخاسرة .

وان ولدت سفاحا فهي الخاسرة سواء أستبقت وليدا بغير أب أم تنازلت عنه لمن يتبناه . هذا حتى بمنطقهم ظلم عظيم .. حتى وان أعفيناهم من قال الله وقال الرسول . أو يصورون أن الشبق الجنسي ضرورة لا تقاوم .. فكرة العفة عندهم شيء غير علمي .. وبالأمس يسروا التخلص منها بما إشاعوه من أن البكارة تزول بمزاولة أنواع الرياضات . وهو عذر لم يعودوا يحتاجون إليه الآن على أيه حال .

العفة عندهم شيء نظري ليس في المقدور العملي .. ومجتمعاتنا الإسلامية تقدم الدليل القاطع على أنها هي الشيء الطبيعي ، فما زالت نسبة البكارة في بناتنا قبل الزواج تقارب المائة بالمائة والحمد لله . ان مجتمعاتنا لديها ما تقدمه للغرب الضال في ظلماته .. فالفضيلة طب وقائي ولكن الأمر يقتضي أن ينشط المخلصون لمجابهة حركة الافساد الشاملة الماكرة الهادفة القادرة .. التي تريد أن تقوض أركان المجتمعات حتى تنهار فيسهل عليها وراثتها .. حتى تكون طيعة لتحكمها الفئة التي تحسب نفسها الشعب المختار وان ما سواها بهائم وعجماوات .

دستور المهنة الطبية :

شهد العقد الأخير نشأة اختصاص جديد بين تخصصات الفروع الطبية .. جاء وسطا بين فرع طب التوليد وفرع أمراض الأطفال .. وذلكم هو « الطب الجنيني » الذي يعنى بالجنين قبل أن يكون وليدا .. ويشرف عليه وما زال في رحم أمه .. وقد أمكن الوصول الى تشخيص طائفة من الأمراض التي تصيب الجنين .. وأمكن استنباط علاجات لبعض هذه الأمراض ، وليست كل هذه العلاجات من قبيل التداوي بالعقاقير بل ان منها اجراءات ذات طبيعة جراحية صرفة تجرى على الجنين في الرحم .

وقد يولد الجنين دون أوانه فسرعان ما يوضع في حاضنة صناعية تهيء له الدفء والغذاء والنفس النقي والوعاء غير الملوث .. ولا يزال البحث العلمي يركض وراء اختراع مشيمة صناعية تخدم الجنين المجهض ولو كان صغيرا .

معنى هذا ان الجنين الانساني أصبح بين يدي المهنة الطبية زبونا له حق الزبون وحرمته ومكانته . فكيف يجوز أن المهنة من جانب تسبل عليه الرعاية والعناية والحفاظ ، ومن جانب آخر تستبيح أن تمتد إليه يد الطبيب فتنتزع حياته وتنفذ فيه الاعدام لا لشيء إلا لأنه غير مرغوب فيه ؟ .

رأي الإسلام :

حرمة الحياة مقررة في الإسلام كما هو معروف وينسدل هذا على الجنين . إلا أن بعض السلف الأقدمين من الفقهاء قسموا حياة الجنين قسمين .. يفصل بينهما بدء شعور السيدة بحركة الجنين في

بطنها . ويكون هذا عادة في نهاية الشهر الرابع من الحمل . وتوهم هذا الفريق من الفقهاء أن هذا الأساس سببه دبيب الحياة في الجنين .. أو ما عبروا عنه بنفخ الروح .. وأجاز بعضهم إذن إجهاض الجنين قبل نفخ الروح .

كان هذا الحكم إذن دائرا على هذه العلة . إلا أن التقدم الطبي منذ عصرهم وحتى عصرنا الحاضر كشف ان إحساس السيدة بحركة الجنين لا ينبيء عن بدء هذه الحركة . فالحق أن الجنين يتحرك ويتحرك من قبل ذلك بزمن طويل ولكن السيدة لا تحس به لأن الكيس المائي الذي يسبح فيه يكون في البداية كبيرا فسيحا بالنسبة لجسمه الصغير .. ويمر زمن حتى يكبر الجنين فتستطيل لكماته وركلاته ان تطال جدار الرحم فتشعر بها السيدة بعد أربعة أشهر حملية . بل ان لدينا الآن من الأجهزة ما نسمع به دقات قلب الجنين وهو لم يبلغ الشهرين بعد . ولدينا من الأجهزة ما نرصد به حركة الجنين حتى من قبل ذلك . واستقر علميا أن الجنين منذ بدايته بيضة ملحقة تشرع في الانقسام والتكاثر فإنه كائن حي ينمو ويتطور بصورة متصلة ناعمة دائمة مستمرة دون أن يوجد خط فاصل له قبل وله بعد يتبعان الأخذ بما اجتهد إليه الأقدمون .

العلة إذن تغيرت فلا بد أن يتغير الحكم ، وعلى ما أفضى إليه التقدم العلمي تتأسس حرمة حياة الجنين في كافة أدوارها .

وهذا الرأي الحديث الذي وصل اليه العلم بالملاحظة المباشرة ، وصل إليه فريق من الفقهاء القدامى عن طريق المنطق والاستدلال ، فقالوا ان الجنين حتى قبل نفخ الروح فيه حياة محترمة هي حياة النور والاعداد فلا يجوز اسقاطه .. ومن هؤلاء الامام الغزالي ، فقد عرض لهذه المسألة وفرق بينها وبين العزل الذي كان يمارس لمنع الحمل .. فقال

« وليس هذا (العزل) كالإجهاض والوأد .. لأن ذلك جناية على موجود حاصل .. وأول مراتب الوجود ان تقع المادة في الحمل وتختلط بالبويضة وتستعد لقبول الحياة .. وإفساد ذلك جناية ، فإن صارت نطفة فعلقة كانت الجناية أفحش . وان نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشا ، ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حيا . هذه مسألة . .

المسألة الأخرى هي ان الفقهاء — وأقول أيضا الأطباء — قد أجمعوا على أن السيدة ان كانت مصابة بما يجعل استمرار الحمل خطرا على حياتها ضحى بالحمل استبقاء لها ، لأنها هي الأصل والجنين الفرع . على أن الأعذار الأخرى التي وردت في السابق لتبرير الإجهاض كأن يكون لبن الأم ضعيفا والزوج فقيرا ان يستأجر المرضع ، أو أن تخشى الأم أن تحمل أثناء الرضاع فترضع وليدها لبن الغيل أي لبنا وهي حامل ، فهذه أسباب زالت ظروفها في زمننا هذا الذي تهيأت فيه وسائل منع الحمل وتهيأ اللبن الصناعي للإرضاع ومستحضرات المقويات والفيتامينات للمرأة حاملا أو مرضعا .

والحق ان الشريعة الإسلامية لم تقصّر في التدليل على حرمة الجنين وصيانة حقه ، وحسبنا في هذا أن نورد الشواهد الأربعة التالية .

أولا — إذا توفى رجل عن زوجة حامل فإنه لا يجوز التصرف في تركته قبل أن يرصد نصيب الجنين حتى يولد .. وعلى الورثة أن يتعهدوا إن وضعت الزوجة أكثر من جنين أن يردوا ما أخذوه نصيب الجنين الثاني أو من زاد على ذلك إن وضعت أكثر .

ثانيا ـ إذا أجهضت المرأة جنينا في أي دور .. وبدا على الجنين أية أمارة من أمارات الحياة كعطسة أو سعلة أو تحريك أصبع .. فإن هذا الجنين يرث أباً من مورثيه الشرعيين مات بعد بدء الحمل .. ثم إذا مات هذا الجنين آلت تركته لورثته الشرعيين .

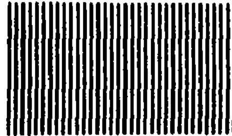
ثالثا ـ إذا حكم على امرأة بالاعدام كانت حاملا تأجل الحكم حتى تضع وليدها وفي رأي آخر حتى تتم رضاعه . وقد أجل النبي ﷺ رجم الزانية الحامل ، مما يدل على ان الحمل السفاح لا يبرر الإجهاز على حياة الجنين .

رابعا ـ شرع الإسلام عقوبة مالية على احداث الإجهاض . اسمها الغرة ان نزل الجنين ميتا أو نزل قبل تمام الشهر الرابع . والغرة عشر دية البالغ . فإن نزل بعد الشهر الرابع حيا كانت الغرامة دية كاملة . وتدفع لورثة الجنين الشرعيين .. فإن كان منهم من ساهم في إحداث الإجهاض دفع نصيبه من الغرامة ولكن حرم من نصيبه من التعويض . والتعويض واجب وان لم يكن هناك قصد .. فإن عمرا رضي الله عنه دعا اليه امرأة فخافت وقالت ويلها .. ما لها ولعمر .. وكانت حاملا فأجهضت في الطريق ، واستشار عمر فإشار عليه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قائلا ان ديته عليك لأنك أفزعتها فألقته . وامتثل عمر .

وتتعدد الدية بتعدد الأجنة . ودفعها لا يعفي الجاني من العقوبات التعزيرية الأخرى التي يراها القاضي ان تبين إن العدوان مقصود سواء كانت مالية أو غير ذلك .

وتغطي الغرة الحمل من أبكر أدواره .. بل قالوا إن المرأة لو ألقت بضعة أو دما أو غير ذلك مما لو عرض على ثقات شهدوا بأن فيه خلقا خفيا أو مبدأ خلق آدمي لو بقى لتصوّر فالجاني مسئول أيضا .

وبديهي ان كل هذه الحقوق فرعية ، تالية للحق الأصل وهو حق الحياة . وهو الذي يجب أن نصونه للجنين .. باسم الطب ، وباسم الخلق ، وباسم الله .



أبحاث

المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج*

د . عبد الستار ابو غدة ــ الكويت

تمهيد :

إن الغرض من الطب ، كما دل عليه الاستقراء ، أحد أمرين هما : حفظ الصحة ، وإزالة المرض .. والعلاج الناجع في الحالين بسلوك الوسيلة المناسبة ، وقديماً قالوا : حفظ الصحة يكون بمثلها ، وإزالة المرض يكون بعكسه . ومفاد هذه المقولة أن الصحة لا تدوم إلا بالاستمرار في سلوك المناهج القويمة الملائمة للطبيعة غير المنافرة للفطرة ، والمرض لا يزول إلا بمقاومته بالأسباب المضادة له لأنها يغلب فيها مخالفة ما يعتاده الإنسان حال الصحة والسلامة ..

والمراد مما تقدم أن هذين الأمرين (حفظ الصحة وإزالة المرض) يتطلبان الأخذ بكثير من الوسائل الطارئة على مألوف الإنسان ، وتطبيق جملة من المبادىء التي يتحقق بمراعاتها استدامة الصحة واتقاء المرض أو درؤه بعد الوقوع .

على أن الصحة والمرض ليسا من خصائص الأجسام العضوية وحدها ، بل هما مما يطرأ على النفوس والأرواح أيضاً ، انطلاقاً من أن الإنسان ليس جثة ناطقة فحسب ، بل هو نفس عاقلة .

* بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي . الكويت : ١٩٨٢ م .

والتشريع الإلهي يربأ بالإنسان أن تنحصر همته في استدامة الحياة للحواس والأعضاء ولو كان صاحبها (ميت الأحياء) ذلك ان من وراء الضرر المادي : أضراراً تلحق بالدين باعتباره وضعاً إلهيا ينظم محتواها بالغايات الرفيعة ، أو تعتري النفس العاقلة السوية التي يفلح من زكّاها ويخيب من دسّاها ، أو تخل بالتعايش الاجتماعي بين الإنسان وأخيه من بني آدم الذين كرمهم الله وفضلهم على كثير ممن خلق تفضيلاً .

ورعاية هذه الأسس استوجبت إرساء الشريعة العديد من المبادىء التي تتناول ، بالإضافة إلى مشروعية التطبيب والعلاج ، تنظيم اجراءاته وملابساته ورسم السبل المثلى لتصرفات الطبيب المداوي ، والمريض الشاكي ، لتحقيق الهدف من خلال الوسائل السليمة ضمن إطار التعاليم الإسلامية ، وهذه أبرز معالم الطب الإسلامي ، كيلا يكون دفع الضرر عشوائياً ، على نمط الاستجارة من الرمضاء اللافحة بالنار الحارقة .. ولا يخفى أن إضفاء المشروعية على أصل فكرة التطبيب والعلاج . لا يستلزم اطلاق العنان لمتطلبات ذلك ، لأن الشريعة الإسلامية كما اهتمت بتحديد المقاصد

والأهداف جاءت بتنظيم الوسائل والأسباب ، فإن اختيار الوسيلة السليمة من شأنه تمام الغرض واكتمال الوسيلة السليمة من شأنه تمام الغرض واكتمال الثمرة . وذلك للوصول إلى ما تترجح فيه المصالح على المضار ، فإن المصالح المحضة نادرة جداً كما قرر المعنيون بالاستنباط من علماء الشريعة ، ولذا اكتفى برجحان المصالح في أمر على ما يكتنفه من مضار ، كما روعي أثر الوسائل في زوال المصلحة ، بأن يؤول الى ان ما يستهدف بها من منافع يصير كالمضار الخالصة أو أشد .

لا يختلف المراد بكلمة « مبادىء » هنا عن مقتضى الاستعمال في مختلف العلوم ولا سيما الاستعمال الحقوقي الأقرب في الطبيعة إلى الفقه واستعمالاته .. إلا أن كلمة « مبدأ Principal » يؤثر عليها علماء الشريعة كلمة « قاعدة » فهي المتداولة للدلالة على المعنى نفسه فيما يشمل معظم القضايا الجزئية في موضوع ما ، ويحمل الطابع الكلي في الصياغة ، وهي ثمرة صياغة جماعية تعاقب عليها التطوير والصقل واكتسبت مزايا التعقيد والدقة والأحكام . وهي — لما تتسم به من الإيجاز والسعة تشبه جوامع الكلم ، بالرغم من أسلوبها العلمي المفتقر إلى المقومات الأدبية .

على أن هذه المبادىء أو القواعد ليست دائماً مطردة ، بل هي في بعض الأحيان أغلبية ، لا تنفك عن استثناء محدد من شأنه عصمة القاعدة من الاضطراب والتردد ..

وينبىء عن أهمية هذه القواعد اعتبار العلامة القرافي إياها من زمرة أصول الشريعة حيث قسم تلك الأصول إلى (أصول الفقه) أي العلم المعروف وإلى (القواعد الكلية الفقهية) وبين ان الإحاطة بهذه القواعد توضح مناهج التعرف إلى الأحكام وتغني عن حفظ جزيئات لا حصر لها ..

وإذا كانت للمبادىء أو القواعد هذه الفائدة الفنية للمختصين في الفقه ، فإن من فوائدها لغيرهم ، كالطبيب وأمثاله ، تكوين الإلمام السريع بجوانب الموضوعات التي تنظمها تلك القواعد — أو المبادىء — وتيسير التعرف إلى الأحكام الشرعية التي يحتاجون إليها في مجال الممارسة من خلال منهج وسط لا هو مسلك الاستنباط المستوعر على غير من له ملكة فقهية وأهلية اختصاصية تتيح له الاستقلال في النظر وبذل الجهد الفكري ، ولا هو المنهج البدائي لتلقي الأحكام المنثورة من غير أن ينتظمها أصل تنضوي تحته وهو منهج لا يغني سالكه عن دوام التلقي الحرفي واستمرار الحاجة للتلقين ..

إن هذه المبادىء وإن كانت لها تطبيقاتها العامة في شتى المجالات ، يعتبر التطبيق الدقيق والاستثمار الخطير لها متمثلاً في مجال التطبيب والعلاج ، لخطورة آثار التسويغ أو المنع من حيث صلتها بمقصد من مقاصد التشريع هو (حفظ النفس البشرية وسلامتها) وهو على رأس (الضروريات) المعتبرة من أهم مقاصد التشريع الإسلامية .

ولما كانت سلامة التطبيق لا تتاح في الميدان النظري بل تفتقر إلى من يملأ ثغرات التصويف الصحيح ، ويرجح أقوى الاحتمالات الدائرة في كل أمر من الأمور قبل اللجوء إلى عنصر التجربة أو مقتضى المقولات المحتكم إليها في كل اختصاص .

فإن من أهداف هذا البحث — وأمثاله — زيادة الوشائج التي تصل بين الفقه والطب وتسهل تناول الفقه المحتاج إليه للأطباء خاصة أو غالباً ، إذ لا بد أن توضع بين أيديهم بالإضافة إلى البيانات المباشرة لبعض التصرفات — طريقة الاحتكام إلى المبادىء (القواعد والضوابط) التي هي النبع الثري للتطبيقات ، وبها يسهل لهم أيضاً أن يولوا الأهمية

للعناصر المؤثرة في وضع التصورات الصحيحة التي لا يقدر طرف واحد على تولي الفصل فيها ، وبمثل هذا التعاون يتحقق الوصول إلى معالم الطب الإسلامي ذي الخصائص المميزة له كعلاج للروح والبدن معاً ، ومظهر من مظاهر العدل والإحسان والتعاون على البر والتقوى .

لقد اشتملت الشريعة الإسلامية (وما صدقته من سابق الشرائع السماوية) على مبادىء وقواعد تتبرى أحيانا للحض على اجتلاب المصالح ، وتنهض أحياناً لدرء المفسدة واجتناب المضار ، فإذا كان الضرر عصياً عن الإزالة إلا مع أثر يخلفه أجريت الموازنة بين الضررين للركون إلى أخفهما .. وفي ثنايا هذا المبدأ جملة من القواعد الدقيقة التي تفرز الأضرار بحسب متعلقاتها من الضروريات والحاجيات وبحسب درجتها من الخصوص والعموم ..

هذا عن إزالة المرض . أما حفظ الصحة فإن أهم المبادىء المعول عليها لتحقيقه قاعدة تحريم المضار ووجوب التحرز منها قبل الوقوع في أخطارها وسلوك الطرق الوقائية وعدم الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة .. وإلى جانب هذين المبدأين هناك قواعد أخرى كثيرة منها الحض على النفع ، والتعاون ، وبذل المعروف ، وكرامة النفس الإنسانية ، ورعاية المقاصد الأساسية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال ، وهي أساس للتطبيب والعلاج بشتى أنواعه كما هي أساس التكييف الشرعي لاجراءات الطب الاستعاضي الذي يقوم على هذه المبادىء ، مضافاً إليها بعض المبادىء الأخلاقية كالإيثار دون تجاوز حدود الله وحقوقه .

ولو ذهبنا نستعرض جميع المبادىء المتصلة بالموضوع مع الشرح المفصل والتطبيقات الموضحة لخرجنا عن نطاق المجال المرسوم لمثل هذه الأبحاث . لكن الحرص على مطابقة المقال لمقتضى الحال هو الذي يحدونا للاجتزاء بالقدر المحقق للأغراض الخاصة المنوه بها فيما سبق من بيان . ولذلك كان المناسب استقطاب المبادىء الأساسية بالصورة التي يبرز فيها الموضوع والقصد منها بدلا من الألفاظ والعبارات ، ويستتبع ذلك الإغضاء عن التغاير الذي مرده الترادف أو التشابه في صياغة المبدأ أحياناً ..

مبادىء المصلحة :

ان التيسير من خصائص التشريع الإسلامي العامة ، وقد تواردت على اثبات هذه الخصيصة كثير من نصوص القرآن والسّنة منها قوله تعالى : (**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**) البقرة/٢ وقوله : (**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون**) المائدة/٦ .

ومن الأحاديث قوله ﷺ « إن هذا الدين يسر » أخرجه البخاري وقوله « يسروا ولا تعسروا » .

والتيسير ليس شعاراً معنوياً بل هو مرتكز لكثير من القضايا التي لم يرد نص بشأنها ولا ورد بشأن ما هو قريب منها مشابه له ليقاس عليه لذا ظهر هذا المبدأ بصورة قواعد تشريعية عامة :

(الأصل في المنافع الإباحة) :

ومعنى هذا المبدأ ان الاباحة هي الأصل فيما فيه نفع للناس ، ـــ مما لم يتناوله نص أو يكن مقيسا على منصوص ـــ إلا أن هذا فيما تمحض من الأشياء منفعة خالصة ، والشأن في هذه الزمرة انها تدرك من النصوص أو من سكوت الشارع وهي مرتبة سماها بعضهم

(مرتبة العفو) اشتقاقا من قوله ﷺ (وما سكت عنه فهو مما عفا لكم) أخرجه البزار بسند صالح كما قال ابن حجر ، وفي رواية (وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها) . ومن الأدلة المشهورة لهذا المبدأ قوله تعالى « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » . والهدف من هذا المبدأ : الإقدام على ما تحققت فيه صفة المنفعة ولم يرد بشأنه منع ، واطمئنان القلب إلى إباحته وانتفاء الإثم عن الانتفاع به ..

(الأصل في المضار التحريم)

والمضرة بعمومها تشمل ما كان شدة في البدن ، ويفيد هذا المبدأ ان المضار مما طلبت الشريعة طلباً جازماً الكف عن فعلها ولم لم يرد فيها نص يخصها . وان ما سلف من مستندات للمبدأ السابق تتناول من طرف خفي هذا المبدأ فضلا عن اقتضائه بالعقل السليم المجرد عن الشوائب .

على ان هذين المبدأين (اصالة إباحة المنافع — وإصالة تحريم المضار) رغم استمدادهما الشرعي لا يرقيان إلى معارضة الأدلة والقواعد الشرعية العامة ما كان منها خاصاً في الموطن المخصوص أو عاماً يتناول جميع أفراده .. وفضلاً عن ذلك لا بد من التزام التوصيف الدقيق للضرر والنفع بأن يتولى الشارع نفسه بيان ذلك فيكون حكمه هو الفصل ، أو تراعي قواعد المصالح والمفاسد القائمة على استهداف ما كان النفع أو الضر فيه خالصا ، أو هو الغالب الراجح ، ولا عبرة بالنفع المغمور المغلوب في جنب الضرر الغالب ، كما لا عبرة بالطارىء المؤقت في ازاء الثابت .. وتأمل هذه الأشياء والنظائر ينمي مقدرة البت في المسكوت عنه مما المآل فيه الى الاستنباط الدقيق وسؤال أهل الذكر : أهل الاختصاص كل منهم في مجال خبرته .

قال العلامة القرافي : ان الموجودات في هذا العالم قسمان : الأول حرام لصفته ، وهو ما اشتمل على مفسدة تناسب التحريم (أو الكراهة) والثاني مباح لصفته وهو ما اشتمل على مصلحة ، أو كان ليس فيه مفسدة ولا مصلحة ، وهو قليل ، فلا يكاد يوجد شيء إلا فيه مصلحة أو مفسدة .

تجنب المضار وإزالتها

مقتضى المبدأ السابق أن المضار متناولة بالموقف العام للمنع ، تحت طائلة الإثم والعقاب ، سواء كان الضرر بالمبادرة أم على سبيل الانعكاس وقد تجلى ذلك بإحدى جوامع كلمه ﷺ وهي قوله (لا ضرر ولا ضرار) و (الضرر) حصول الأذى أو المفسدة ابتداء ، و (الضرار) حصوله على سبيل الجزاء ورد الفعل . وقد استمد من هذا الحديث ، في ظل قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ، أكثر من مبدأ شرعي ، وهي إذا روعيت مجتمعة كانت نبراساً في الممارسة الصحيحة لاجراءات التطبيب والعلاج لتوفير الطمأنينة من الإثم الذي يحيك في النفس ، ولتحاشي المسئولية وموجبات الضمان إذا لم تستخدم موازين العدل .

وتشتمل هذه القاعدة على جملة من المبادىء مكونة من نوعين : وقائي وعلاجي .

الجانب الوقائي

الحفاظ على الفطرة السليمة

شرع الله عز وجل مبدأ الحفاظ على الفطرة الإنسانية باعتبارها (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) ، وهي الحالة الأصلية المستحقة للبقاء بعيداً عن التغيير المعنوي أو المادي (كل مولود يولد على الفطرة) ووسيلة تحقيق هذا الهدف ارساء المبادىء وتعزيزها بالتطبيقات العديدة ومما يكفي هنا : الإشارة إلى أنها جاءت متنوعة .



(الضرر يدفع بقدر الإمكان) .

والدفع هو الحيلولة دون الوقوع ، باتخاذ الاجراءات والاحتياطات الكفيلة بالوقاية منه سواء كانت سلبية بالامتناع من أفعال مؤدية للضرر ، أو إيجابية بالأخذ بما يعصم منه ، ومفاد هذا ان الضرر لا يتريث فيه حتى يقع بل يبذل كل ما أمكن لدفعه .

كما أن دفع الضرر إن لم يمكن كلية يدفع المقدار الممكن منه ، فليس هناك تلازم بين الدفع والاستئصال ، بل ان التخفيف للمقدار الموشك وقوعه يحظى بالاهتمام الشرعي نفسه إذا تعذر تفادي جميعه . هذا المبدأ بشقيه (دفع الضرر — ولو الممكن منه) هو المظلة الفنية للمثلين المتداولين : (الوقاية خير من العلاج) و (ما لا يدرك كله لا يترك بعضه) .

الجانب العلاجي
العودة إلى الفطرة الأصلية

إذا حل الضرر ، في غيبة الضمانات المقامة سدوداً دون وقوعه ، فإن الإجراء المطلوب حينئذ إيجابي فعال من شأنه تصحيح ما نزل من انحراف عن الطبيعة برفع الضرر وإزالته وهو مفاد المبدأ القائل :

(الضرر يزال) :

أي الشأن فيه أن ينحى عمن أصابه ، ولا يعتبر حصوله وضعاً طبيعياً وأمراً واقعاً مهما تقادم أو تضاعف أثره ، ولا ذريعة للمتواكلين المدعين الركون للمقادير ، وهي كما تجري بما لا يعرفه الإنسان إلا بعد حصوله ، فإن بقاءها كذلك لا يحكم له باللزوم والثبات إلا بعد المحاولة والأخذ بالأسباب ، وإذا كان المرض (أو الضرر عامة) أمراً مقدوراً فإن الشفاء والمعاناة هو من قدر الله ، وبذلك أجاب عمر رضي الله عنه من تردد في تجنب البيئة الموبوءة : (نفرّ من قدر الله إلى قدر الله) .

وتعبيرا عن بقاء (الضرر) دخيلاً هجيناً جاء المبدأ القائل :
(الضرر لا يكون قديماً) أي لا يحظى بحصانة ولا يكتسب استيطاناً مهما تطاول زمانه بل ويظل مزلزل الأركان مضطرب الجنان يهدده نداء الرحيل ، لأنه (لا تبديل لفطرة الله) .

وللمبدأ الأساسي (إزالة الضرر) هالة تحفّ به من المبادىء التي يتم بها تنظير كامل له يتناول في آن واحد رسم الوسائل وتحديد المقاصد ، منها :
(الضرر لا يزال بمثله) وبعبارة أخرى تقدم البديل :
(الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) وبأسلوب آخر :
(يختار أهون الشرين) وتحديد الشرية والخيرية ليس بالهوى بل ضابطه :
(إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما) وبالتحديد :
(يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) وبكلمة جامعة :
(درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) .

وهذه المبادىء الغنية عن التطويل بشرحها توحي بالخطوات الحكيمة التي ينبغي سلوكها في مجال التطبيب والعلاج : بأن لا يطغى خوف الخطر الماثل في الداء على استشعار الخطر الكامن في الدواء ، إذا كانت كفة هذا راجحة على ذلك . .

والمحظورات ، على ما في بعضها من ملاذ أو أرباح موقوتة أو فردية ، جديرة بالمنع ولو أهدرت به المصالح الجزئية ، ومن هنا نشأ حكم الشريعة (وما وافق منهجها) بالحجر على الطبيب الجاهل بأصول

الصنعة ، والحيلولة بينه وبين فوائد المزاولة النافعة له شخصياً ، لما في ذلك من حفظ المصالح العامة ودرء المفاسد المتوقعة .

وهو كذلك مناط الفصل في مسائل العلاج بوسائل هي في الأصل محرمة ، أو التداوي ببعض المحرمات إذا تعين ذلك سبيلاً لإزالة الضرر ..

رفع الحرج ومراعاة الضرورة

إن رفع الحرج عن المكلفين من المقاصد الأساسية للتشريع الإسلامي عامة ، وله هنا مظاهره الخاصة الكثيرة التي يتعاقب أثرها لتحقيق سمو الشريعة عن أن يكون طابعها الجمود على نمط واحد من التكليف ، تأسيساً على أن تلك التكاليف نصبها الشارع الحكيم ، بالنسبة للأفراد ، لمقصد عام هو : « إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد الله اضطراراً » وإن المقصد بالنسبة للمجموع هو « إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي » فهناك نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به ، ومطلوب من كل فرد أن ينضوي تحت هذا النظام وينقاد له لا لهواه .

ولهذا جرت الشريعة الإسلامية في التكليف على الطريق الوسط الأعدل الداخل تحت طاقة الإنسان من غير مشقة عليه ، ولا انحلال لربقة عبوديته لله ، وجاءت تكاليفها لتحقيق توازن ينشد غاية الاعتدال في جميع المكلفين .. فإن آل الأمر للميل إلى جهة التشديد بسبب واقع خاص ، أو حال متوقعة ، عالجت الشريعة ذلك بالرخص الشرعية الدائمة ، أو بمراعاة ظروف الضرورة الطارئة ، ليظل المكلف في جميع أحواله ملتزماً بما نصبه الله من معالم دينه التي لا تغادر صغيرة أو كبيرة من شئون الحياة إلا وضعت لها أصلاً يرجع إليه ومعقلاً يلجأ إليه . وهذا غاية الإحسان والإنعام من الله .

والضرورة التي اشتملت الشريعة على كثير من المبادىء لمراعاة ظروفها هي كل ما فيه مشقة بالغة وحرج ، وهي الحالة التي تلجىء الإنسان إلى فعل الممنوع عنه شرعاً ، أو هي الحالة التي يصير بها الإنسان معرضاً للتلف إن لم يقدم على الممنوع . ولما كان من خصائص الشريعة الإسلامية رفع الحرج ودفع المشقة سواء كانت المشقة من النوع غير المقصود للشارع أصلاً ، وهي المشقة غير المعتادة ، أم من النوع الذي لا يخلو عنه أصل التكليف ، لأنها في بعض الظروف تتحول إلى منزلة المشقة غير المعتادة ، وهذا التحول ليس واقعاً على طبيعتها بل هو بحصول سبب اقتضاه . قال القرافي : (كل ما حرم لصفته لا يباح إلا بسببه ، وهو الاضطرار » وفي التعليل الدقيق لإباحة المحظور هنا يقول العز بن عبد السلام : « الضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلبا لمصالحها) أي للمصلحة المغلوبة بمفسدة راجحة ، بناء على أن معظم الأمور تشتمل على مصالح ومفاسد ، والعبرة بالراجح فيها منهما ، ففي حال الضرورة يستفاد من تلك المصلحة النادرة التي أهدر أمرها في الأحوال الطبيعية .

وقد صاغ علماء الشريعة هذا المبدأ بجملة من القواعد المشهورة المتداولة بين المختصين بل بين غيرهم من طبقات الناس على حد سواء مع شيء من التحريف أو اغفال القيود الواجب مراعاتها . .

وقطب الرحى لتلك القواعد هو قول الله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) وقول الرسول ﷺ : (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) وقوله فيما أجاب به قوماً سألوه عن أكل الميتة في المخمصة (فشأنكم بها) ، وها هي نبذة عن تلك القواعد بتوضيح يسهل به استثمارها على الوجه السليم :

(المشقة تجلب التيسير) :

في هذا المبدأ وصف للحال المعهودة من الشريعة الإسلامية السمحة مما تقدمت الإشارة إليه من استهداف التوازن وإعطاء كل ظرف ما يناسبه ، وزيادة عما سبق عن الضرورة من بيان توضيحي فإن المراد بالمشقة الجالبة لليسر : المشقة التي تجاوز حدود المعتاد ، لأن التكليف لا يخلو عن المعتاد منها فهو إلزام ما فيه كلفة ، ولو شمل التخفيف جميع التكاليف لكان ـــ كما قال الإمام الشاطبي نقضاً لما وضعت الشريعة له من اخراج المكلف عن داعية هواه . وضرب من الأمثلة على تسويغ ذلك طلب المعاش بالاحتراف وسائر الصنائع فإنه مع اعتياده لا يزيل ما فيه من الكلفة .. وأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته ولكن جعل الله له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره لا أن يكون هو تحت قهرها . .

وفي نحو هذا المبدأ الوصفي جاءت قاعدة أخرى مؤكدة هي :

(الأمر إذا ضاق اتسع) :

على أن ثمرة الخاصة التشريعية المعبر عنها بالمبدأين السالفين جاءت في مبدأ مشهور متداول هو :

(الضرورات تبيح المحظورات) :

وقد سبق بيان استمداد هذا المبدأ ، وهو ذو غزارة في التطبيقات وأبرزها يتصل بقضايا التطبيب والعلاج ، فإن ممارسة أي من الإجراءات المندرجة فيهما هي في الأصل محظورة ومعتبرة جناية على النفس الإنسانية أو جزء منها ، أو تسبباً في إتلافها وإلحاق الضرر بها لولا عامل الضرورة الذي تسوغ معه تلك التصرفات وتغدو من باب أداء الواجب أو الفعل المأذون به .. ولا مجال لسرد التطبيقات الخاصة بدءاً من إباحة النظر واللمس للعورة عند الاقتضاء ، وانتهاء بإعمال المبضع في البدن دون أن ينشأ عنه قصاص أو ضمان . .

وإلى جانب المبدأ المراعي لحال الضرورة التي تستلزم التعرض للتلف أو وقوع الخطر هناك مبدأ يعطي نفسه لحال (الحاجة) وهي ما ينشأ عنها عسر وصعوبة في الظروف الجماعية الشاملة للأمة أو الخاصة بطائفة أو مجموعة خاصة ، لا للأفراد فيكون (عموم الظرف) في (الحاجة) مدعاة لإحلالها منزلة الضرورة التي يطبق مبدؤها ولو كانت فردية . وهذا المبدأ هو :

(الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، عامة كانت أو خاصة) .

والمبادىء المتناولة لأثر الضرورة والحاجة العامة للأمة ، أو الخاصة بمجموعة من فئاتها ، محاطة بالضمانات الكافية للحيلولة دون اتخاذ ذلك ذريعة للخروج عن دائرة التكليف ، وإلغاء الالتزام بأحكام الشريعة على نطاق زائد عن مقتضى الضرورة أو الحاجة ، وللتعبير عن أهم تلك الضمانات جاءت المبادىء التالية :

(الضرورات تقدر بقدرها) :

فيباح بالضرورة القدر الذي يدفع الخطر ، من غير بغي ولا عدوان ، وتطبيق هذا المبدأ سار في تصرفات التطبيب ، فلا يتجاوز المقادير المجزئة إلى غيرها سواء من جهة أصل الفعل الاضطراري ، أو من جهة توقيته واستمراره :

(ما جاز لعذر بطل بزواله) أو بصياغة أخرى لفكرة المبدأ هي :

إذا زال المانع عاد الممنوع) ، وهو كما ينظم بقاء لسوغ الاضطراري من حيث الزمن يؤكد الربط لفقدان البديل السائغ ووجوده . .

هذا ، وإن مبادىء مراعاة الضرورة هي المظلة لشرعية لكثير من قضايا التطبيب والعلاج ، ليس للأفعال وحدها ، بل للأشياء المحتاج إليها لإزالة لحالة المرضية التي يتحقق فيها شروط الاضطرار ، كالتداوي ببعض المحرمات عند تعين الاستشفاء بها بعدم وجود دواء طاهر حلال يؤدي الغرض ، حسب اخبار الطبيب المسلم الثقة في تدينه وخبرته ، وذلك إذا لم يسعف تطبيق مبادىء المطهرات التي منها : انقلاب العين الأصلية واستحالة المادة إلى خصائص مادة أخرى .. فحينئذ تسوق الضرورة إلى استعمال بعض المواد في العلاج والمداولة ولو كان محكوماً — في الأحوال الطبيعية — بتحريمها للنجاسة أو لسبب آخر من أسباب الحظر ، دون أن ينشأ عن ذلك المساسُ بمقصد أساسي من مقاصد التشريع . فيباح بالضرورة — عند بعض الفقهاء — التداوي بالمقدار الذي لا يسكر . أما المقدار الذي يسكر فتحريمه موضع اتفاق ولو للدواء ، لأنه كما يقول الإمام الشافعي ، ومذهبه هو الأرحب في هذه المسألة :

يمنع من أداء الفرائض ويؤدي إلى فعل المحرمات . ومستند اتفاق الفقهاء على تحريم التداوي بما يسكر هو قول النبي ﷺ عن الخمر مخاطباً من كان يصفها للدواء : إنها ليست بدواء . أما المشمول بحكم الضرورة فهو المقدار الذي لا يسكر ، والمعروف أن ما يستعمل في الأدوية من المواد القابلة للإسكار هي مقادير قليلة وفي أوقات متباعدة ومع هذا يحسن بالمسلم الخروج من مواطن الخلاف والحرص على الالتزام بالجادة في أمور الدين ، ومثل هذا الموقف إذا اتخذ طابعاً جماعياً يجعل المعنيين بصناعة الدواء يذعنون لمراعاته تحت وطأة المصالح الاقتصادية بعد أن أهدروا مصلحة الدين وحفظ العقل . .

وقبل مغادرة الكلام عن هذا المبدأ الهام لا بد من الإشارة إلى اشكال قديم أثير بشأن اعتبار (المرض) حالة ضرورية مسوغة للمحظور على قدم المساواة مع حال (المخمصة) من حيث ان هذه ان لم يتناول فيها الغذاء المحظور أدى ذلك الامتناع إلى التلف يقيناً ، لما سن الله من السنن الكونية بزوال الجوع عند تناول الغذاء . أما الدواء المتناول فقد يحصل مع الشفاء أو لا يحصل فانتفى عنصر اليقين .. وقد جاء جواب هذا الاشكال على لسان الإمام السرخسي بأن ما لا طريق إلى معرفته حقيقة ويقيناً يكتفي فيه بغالب الظن .. ولا شك أن الظن يقوي بما بلغته طرق التشخيص والعلاج من شأن رفيع ، بسبب التطور الزمني واكتشاف كثير من الوسائل الآخذة من اليقين بحظ كبير ، بدءاً بالمجهر ، ومروراً بالتخطيط والأشعة ، إلى ما يكشف عنه العلم من جديد كل يوم ..

حق الغير وإذنه فيه

إن من المبادىء المنظمة مبدأ (الحق) لا سيما إن كان للعباد أو في ملكهم ، وهو شديد الصلة بمبدأ (الإذن) ، وكل من الحق ، والإذن اما أن يرجع الى الشارع (حق الله) و (الإذن الشرعي) أو إلى الإنسان (حق العبد) و (إذن المالك) ، وإن للحقوق تقسيمات وأنواعاً ليس من المناسب التوسع فيها بمجال كهذا ، لا سيما انها موضوع مشترك بين المعاملات المالية والتصرفات الجنائية ، وإن ذلك يجر إلى الكلام عن (المسئولية) وهو جانب عولج على حدة لاتصاله بأمور أخرى غير الحق والإذن ، كالقصد وطبيعة الفعل والخبرة .. .

على أن من المفيد لتنويع المبادىء المنوه بها الإشارة إلى أن منها :

(لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذن) :

وبدن الإنسان ملك لله عز وجل وفيه مع ذلك حق للعبد نفسه ، فهو مما يجتمع فيه الحقان (حق الله وحق العبد) وهذا من حكمة التشريع فهذا الاجتماع للحقين مما يستظهر به على صيانة محل الحق بدلا من سهولة سقوطه أو إسقاطه ما لم يتوافر اجتماع إذن الشارع مع إذن المالك . وإذن الشارع منه المنصوص عليه في صورة أحكام شرعية ، ومنه المنوط بالولاية العامة التي تقول قاعدتها :

(التصرف على الرعية منوط بالمصلحة) :

على ان إذن الشارع سواء كان بالأحكام المنصوصة أو القواعد العامة هو المرجع في حال القصور أو العجز عن إصدار الإذن ممن كان الأصل أن يملكه ولهذا كان إلى جانب الولاية العامة : الولاية الخاصة والوصاية والقوامة .

أما إذن المالك فهو بإطلاق ابتداء أو اجازته بعد وقوعه .

ومما يتصل بهذا المبدأ ما أبداه العلامة القرافي من فرق في الأثر ، بين الإذن من صاحب الشرع (وهو في الغالب عام) وبين الإذن من قبل المالك (وهو من الإذن الخاص) بأن إذن المالك يسقط الضمان ، أما إذن الشارع فالأصل فيه إسقاط التبعة الأخروية والعقوبة ، دون الضمان (المسئولية المدنية) وهذا تفضل من الله على عباده حيث جعل ما هو حق لهم لا يصح الإبراء فيه إلا برضاهم وإسقاطهم ضمانه . وهذا الفرق تدل عليه القاعدة العامة :

(الاضطرار لا يبطل حق الغير) :

وهو مطرد حيث يكون هناك قيود للإذن الشرعي ، أما إذا كان الإذن من صاحب الشرع — أي الجواز — مطلقاً عن أي قيد (ومثاله مما هنا الأجراء الطبي حسب المعتاد إذا أدى لتلف غير مقدور على التحرز منه) فإن المبدأ المستحق التطبيق هنا أن :

(الجواز الشرعي ينافي الضمان)

وهو كما حققه الشراح لهذه القاعدة : الجواز الشرعي المطلق عن أي قيد (عدا عدم التقصير والتعدي) ومثاله : أن يكون التصرف الطبي لم تلحظ فيه القيود الشرعية العامة كحفظ حق الغير (بحصول الإذن) أو التحرز من مضاعفات يمكن التوقي منها ، لأن تجويز الشرع لهذه التصرفات مقيد بشرط السلامة فيما يمكن التحرز عنه . .

ومن تمام القول في الحق والإذن تصريح العلماء كالعز بن عبد السلام والقرافي ان ما هو حق خالص لله تعالى ، أو فيه حق له وحق للعباد ، لا يتمكن العباد من إسقاط حق الله في الحالين ، بل ذلك يرجع إلى صاحب الشرع . وينوب عن إذن المالك إذن غيره من الأولياء ، ومنهم أولو الأمر ، في حال الاضطرار إذا ما فقد صاحب الحق مقدرة التصرف المعتبر .

التعاون والنفع والإيثار

إن الحض على التعاون والإحسان وفعل الخير مما تواردت عليه آيات القرآن والأحاديث النبوية المعروفة ، ونفع الناس من الرغائب المشروعة المحمودة إلا فيما نهى الشارع عنه ، والنهي أما لمحظور يتصل بالفعل النافع لضرر ديني عام ، أو لأن النفع يقابله ضرر أكبر لباذله ، على ما سبق في مبادىء إزالة الضرر ومراعاة الضرورة .. فإذا خلا الفعل النافع

للغير من ذلك وكان الضرر الذي يرفع عن الآخرين أشد من الضرر اللاحق بالمقدم على النفع ، فهو من الإيثار على النفس ولو لحقها شيء من الخصاصة أو الضرر المحتمل ، أو المتوهم . .

وهذه المبادىء هي المسوغ الشرعي للتطبيب القائم على تقديم الدم والأعضاء البديلة إلى المرضى التالفة أعضاؤهم مما يبذله المحسنون دون أن يؤدي ذلك إلى التهلكة المنهي عنها . ومستند ذلك مقتضى النصوص التي ألمحنا إلى كثرتها في هذا المجال ، كقوله تعالى : (**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**) وقوله : (**وأحسنوا إن الله يحب المحسنين**) وقوله : (**وافعلوا الخير لعلكم تفلحون**) وقوله : (**ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة**) ومن الحديث الشريف قوله عليه الصلاة والسلام : (من استطاع أن ينفع أخاه فلينفعه) وفي رواية (فليفعل) أخرجه مسلم في صحيحه .

فهذه النصوص وغيرها كثير ، ليست مبادىء أخلاقية فحسب ، بل هي ذات أثر تشريعي في الإباحة والترغيب ، إن لم يكن بالوجوب عند من يجعله أولى ما تقتضيه صيغ الأمر .. فهذا العمل من الجائز شرعاً وهو من صنائع المعروف وأبلغ صور الإحسان و (ما على المحسنين من سبيل) .

وهذا كله إذا كان على سبيل التبرع ، لأن المبدأ أنه :

(يغتفر في التبرعات ما لا يغتفر في المعارضات) :

أما إن كان ذلك على سبيل المعارضة نظير بدل ، فإنه تصرف يثير كثيرا من الحرج والشبهة بالحرام ، جرياً على أن أجزاء الآدمي ليس لها مالك إلا الله تعالى فليست مما يباع ويشترى . وقد بلغ التحرز ببعض الفقهاء أن يفسروا بيع لبن المراضع بأنه استئجار لشخص الظئر (المرضع) والانتفاع بلبنها أمر تبعي . مع أنه مما فصلت في شريعته النصوص الصريحة رعاية لضرورة حفظ الأنفس ، وما اللبن هنا إلا أجزاء مباتة بصورة طبيعية عن بدن المرضع ولا نفع مقصوداً لجسدها منه ، فكأنه مما استودعها الله إياه لنفع الرضعاء ..

ولا يتنافى مع حظر المعارضة عن هذا البذل أن يقبل الباذل ما يكافأ به من غير مشارطة ولا مواطأة ، لقوله تعالى : (**هل جزاء الإحسان إلا الإحسان**) وما روي عنه (ﷺ) :ـ بالرغم من ضعفه ـ (من أتى إليكم معروفاً فكافئوه ، فإن لم تجدوا فادعوا له) فهو مما تشهد له قواعد الشريعة العامة .

كما يملك أولو الأمر تخصيص مكافآت تشجيعية لا مشارطة فيها ولا التزام ، للترغيب في هذا اللون من الإحسان وفعل الخير ، أو للمعونة على ترميم آثاره على الجسم كتشجيعهم على أشباه ذلك من الأعمال المندوبة أو الواجبة لكونها من الطاعات المفروضة أو مما ينبغي احتساب الأجر فيه . .

وأخيراً ، ليست هذه المبادىء كل ما يتصل بموضوعنا ، وهي أيضاً لا يقتصر تطبيقها عليه بل هو أهم مجالات استثمارها والاستنارة بها في تكوين الإلمام بمنحى الشريعة في هذه الأمور عن طريق وسط بين تلقي الفروع المجردة ، أو التوسع غير الميسور في غمار الأدلة ومقتضاها . و (كل ميسر لما خلق له) واتقان العلوم والمعارف والحرف والصناعات كلها مما فرضه الله على جماعة المسلمين ، بازاء ما عم بفرضيته كل مسلم من طلب العلم بما تقتضيه حالة وتمس إليه حاجته في حياته ومهنته بعد الفرائض العينية المعروفة ..

قائمة المراجع المستخدمة في البحث

المراجع الخاصة :

ـ الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي (ـ ٧٩٠ هـ) ط . مصطفى محمد .

ـ قواعد الأحكام في مصطلح الآنام ، للإمام عز الدين عبد السلام (هـ) ط (١) ١٣٥٣هـ .

ـ الفروق « أنوار البروق في أنواء الفروق » للإمام القرافي (ـ٦٨٤ هـ) ط دار احياء الكتب العربية .

ـ الأشباه والنظائر في قواعد فروع فقه الشافعية ، للسيوطي (ـ ٩١١ هـ) ط عيسى الحلبي .

ـ الأشباه والنظائر ، لزين الدين ابن نجيم الحنفي (ـ هـ) ط مؤسسة الحلبي وشركاه ١٣٨٧ هـ .

ـ القواعد ، لابن رجب الحنبلي (ـ ٧٩٥ هـ) ط . الخانجي ١٣٥٢ هـ .

ـ القواعد والفوائد الأصولية ، لابن اللحام البعلي الحنبلي (ـ ٨٠٣ هـ) ط . السنة المحمدية .

ـ القواعد للإمام الزركشي (مطبوع بالآلة الكاتبة) تحقيق (رسالة دكتوراه) ثلاثة أجزاء .

ـ المدخل الفقهي العام للاستاذ الشيخ مصطفى أحمد الزرقا ط . الحياة .

ـ شرح القواعد الكلية للمجلة ، للشيخ أحمد الزرقا (تحت الطبع) دار الغرب الإسلامي ، المغرب .

ـ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ، للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين (رسالة دكتوراه) ط. بغداد .

ـ مجموعة بحوث فقهية (بحث الضرورة) للدكتور عبد الكريم زيدان . ط . الرسالة ومكتبة القدس .

أهم المراجع العامة :

ـ تفسير القرطبي « الجامع لأحكام القرآن » (ـ ٦٧١ هـ) ط . دار الكتاب العربي .

ـ نيل الأوطار وشرح منتقى الأخبار ، للشوكاني (ـ ١٢٥٠ هـ) ط .

ـ المستصفى في الأصول ، للإمام الغزالي (ـ ٥٠٥ هـ) .

ـ ارشاد الفحول إلى علم الأصول ، للشوكاني .

ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لابن رشد الطبيب (الحفيد) ط الخانجي .

ـ المبسوط ، لشمس الأئمة السرخسي . ط السعادة .

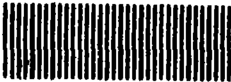
ـ التاج والاكليل للمواق المالكي (بهامش مواهب الجليل) ط. السعادة ١٣٢٨ هـ .

ـ أسنى المطالب شرح روض الطالب للقاضي زكريا الأنصاري الشافعي .

ـ المغني شرح مختصر الخرقي ، لابن قدامه الحنبلي .

ـ المحلى ، لابن حزم الأندلسي (ـ هـ) ط. المنيرية ١٣٥٠ هـ .

ـ زاد المعاد (الجزء الثالث : الطب النبوي) لابن القيم .



العزلة والحضارة

ملاحظات وتساؤلات

د . محمد كمال الدين إمام

تمهيد : في مقاله المنشور في العدد ٣٢ من المسلم المعاصر وعنوانه « الحضارة قبل أن تولد » يحدد الأستاذ الدكتور عبد الحليم عويس علاقة ضرورية بين العزلة والحضارة ويصوغ قانونا عاما يمثل الموضوع الأساسي لمقاله وإن ضم في ثناياه قضايا أخرى كثيرة ، ونستأذن المفكر الصديق في التعقيب المفصل على الموضوع الأساسي ، وفي الموضوع الموجز على أمرين هما : الحضارة المسيحية التي ينفيها ، ومشكلة المصطلح

(١)
العزلة والحضارة

الحضارة ظاهرة معقدة ، وتحليلها بالنظرة ذات البعد الواحد ، أو القانون الصارم الذي يتحكم في الفعل الحضاري لم تعد معطيات علمية تتسم بالدقة . والنزعة التأملية للحضارة والتاريخ تقود أصحابها إلى أنساق فلسفية وأبنية فكرية أساسها ذاتي وشخصي في ميدان يحتاج إلى مزيد من الموضوعية حتى يصبح علما بالمعنى الدقيق للكلمة ، ومن هذه الزاوية تعرضت نظريات توينبي واشبنجلر وماركس وكولنجوود وغيرهم لنقد المؤرخ المحترف .

والدكتور عبد الحليم عويس دفاعا منه عن وجود حضاري سليم للانسان المسلم يصوغ قانونا صارما لنشوء الحضارة يجعل العزلة مرحلة ضرورية لكل قائد مبدع ، ولكل حضارة فإلى أي مدى يصح هذا القانون ؟ إن العزلة ــ الفردية والجماعية ــ لم تدرس بعد على المستوى الفلسفي دراسة تحليل وتأصيل تكشف أبعادها الفكرية ، وأسبابها النفسية ، ونتائجها الاجتماعية ، وصياغة القانون من خلالها ــ دون فحص الوقائع الجزئية واستنطاق الأحداث واستقراء الواقع ــ هو تأمل محض ، وهذه النزعة التأملية في فهم العملية الحضارية أفضت إلى أمرين كلاهما لا يمكن التسليم به .

الأمر الأول :

اسناد العملية الحضارية في دور التكوين إلى محرك وحيد يعوزه التحقق لأن العزلة غير ممكنة يقول وايتهد « وكما لا يوجد فرد يحيا منفردا بنفسه فكذلك الجماعات لا يمكنها العزلة وإلا كانت تتراجع الى حالات البدائية »(١) .

إن الحضارة مفهوم ديناميكي وهي تفتّح وصيرورة والعزلة سكون أو كما يقول « برديائف » إنها مرادفة للجحيم والعدم ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب(٢) .. فكيف يأتي المتحرك من الساكن ؟ أو الوجود من العدم ؟ .

الأمر الثاني : هذه النزعة إلى التعميم ، والتي تجعل من ملاحظة خاصة بحالة معينة قانونا عاما يستوعب الظواهر الحضارية كلها وقد حذر العالم الفرنسي « جوستاف لوبون » من هذه النزعة وقال إن أكبر الأسباب التي تؤدي بنا إلى الخطأ هو تلك النزعة إلى التعميم فهي تؤدي إلى أحكام متناقضة تناقضا يجعل الحقيقة أمرا يصعب تمييزه(٣) . والعزلة حتى في معناها اللغوي ليست خلاقة ولا إيجابية بل هي سلب ونفي والعزلة المطلقة في مفهومها الفلسفي ترادف الموت ، وهذا المعنى في العزلة أبرزته الفلسفة الوجودية لدى كيركجور وهيدجر وسارتر وغيرهم بل إن فلسفة الوجود التي بشّر بها كيركجور وأقام بنيانها النهائي هيدجر ترى أن الوجود الحقيقي هو وجود الذات ، وأن كل ذات في عزلة تامة عن غيرها من الذوات فإذا ما خرجت الذات عن عزلتها كان في ذلك سقوطها .(٤)

وهذا الموقف هو الأساس الفلسفي الذي أقام عليه اشبنجلر فلسفته في الدائرة المغلقة حيث كل حضارة مغلقة على نفسها وهي كائن عضوي موصد لا يعرف غيره ولا يستطيع فهمه أو الاقتراب منه .

وواضح ما في هذا القول من مغالاة فإذا كان صحيحا أن لكل حضارة روحها الخاص فإن هجرة الأفكار في الزمان والمكان تجعل الدائرة الحضارية المغلقة مجرد دائرة وهمية « فالتاريخ يصنع جزئيا بواسطة حركة الأفكار » كما يقول جلبرت هايت(٥) وهذا التاريخ المتحرك هو الحضارة ، والعقل المغلق علامة على الارتداد إلى البدائية .

ونحن ندرك الفارق بين الانغلاق الحضاري عند اشبنجلر والاعتكاف الذي يقول به الدكتور عبد الحليم فالأول قانون طبيعي للحضارة باعتبارها كائنا عضويا بينا الاعتكاف شرط لتكوين الحضارة ونقائها ولكن اشبنجلر والدكتور عبد الحليم يتشابهان في الميل إلى التعميم وتجمعهما النظرة التأملية للحضارة والتاريخ .

العزلة عند توينبي : ولا شك أن الدكتور عبد الحليم كان يتأمل — على نحو ما — ما كتبه توينبي عندما انتهى إلى أن العزلة والاعتكاف أساس المرحلة التمهيدية في حياة كل حضارة فهل قال بذلك توينبي فعلا ؟ إن فكرة العزلة عند توينبي — كما لاحظ بحق الدكتور عبد الحليم — فكرة عارضة وهو لا يقيم على أساسها العملية الحضارية وإنما يستخدمها عن تحليله لدور البطل ومكانه في التاريخ .

والفكر الحضاري عند توينبي يقوم على مبدأين :—

المبدأ الأول : التحدي والاستجابة : وهو وحده الذي يتعلق بالعملية الحضارية ويمثل المنهج التاريخي عند توينبي يقول في ذلك « أعتقد أن الحضارات تبرز إلى الوجود وتسير في طريق النمو إذا استطاعت أن تستجيب بنجاح إلى ضروب التحدي المتوالي الذي يواجهها وهي تنهار وتذهب ريحها إذا عجزت عن مواجهة هذا التحدي »(٦) ففكرة التحدي

والاستجابة — كما قيل — تؤدي دورا رئيسيا في تصوير توينبي للتطور — وهي نفسها التي استند إليها في القاء الضوء على العلاقات الدولية ، وأخيرا في تبيان وجهة نظره بشأن طابع الحضارة الغربية ومستقبل الانسانية بصفة عامة[٧] .

المبدأ الثاني : الانسحاب والعوده : وهو لا يتعلق بنشوء الحضارة بل بدور البطل في التاريخ يقول توينبي « إن التجلي باتخاذ طريق الاعتزال يصبح بلا غاية ويغدو لا معنى له اللهم إلا إذا أصبح توطئة لعودة الشخصية المتجلية إلى الوسط الاجتماعي الذي وفدت منه أصلا ، ويتضمن الوسط البيئة الأصلية للحيوان الاجتماعي ، ولن يستطيع الانسان التغرب عن هذه البيئة .. إلا إذا أنكر صفته البشرية فيغدو مصداقا لعبارة أرسطو إما وحشا أو إلها[٨] وهذا الاعتزال لدى الأفراد ليس هو جوهر الحركة ولا غايتها بل كما يقول توينبي نفسه « إن العودة هي جوهر الحركة برمتها ، كما أنها علتها النهائية »[٩] .

بل إن فكرة الاعتزال هذه ليست ظاهرة إنسانية فحسب بل هي ظاهرة عامة في الحياة العضوية وتتبدى للانسان في حياة النباتات كما شرح توينبي . ولسنا بصدد دراسة انتقادية لفكر توينبي بل المعنا إليه بقدر مساهمته في الفكرة الرئيسية عند الدكتور عبد الحليم ونوجز موقفنا منه فنقول مع الأستاذ « وولش » عن توينبي « إن كثيرا من أفكاره الرئيسية مثل التحدي والاستجابة والانسحاب والعودة قد خيبت الآمال لعدم دقتها »[١٠] .

إن الدعوة إلى الاعتكاف والانكفاء على الذات — مع اعترافنا بأهمية الدوافع إليها — تبدو لنا غير دقيقة وغير ممكنه وأيضا خطرة .

أولا : عدم الدقة : لو تصورنا في بعض الحالات حدوث أسبقية زمنية بين العزلة والحضارة — وهو ما نسلم به — فإنه في حالات كثيرة انبثقت الحضارة عن الاتصال لا الانعزال بل إن جوهر الحضارة هو التفتح والصيرورة والاتصال وليس العكس .

ثم إن هذه الأسبقية الزمنية — مع افتراض وجودها — لا تعطينا أية دلالة سببية بحيث يصبح ميلاد الحضارة — وفقا لقانون حتمي — لا يتم إلا على أرض العزلة .

ثانيا : عدم الامكان : وعدم الامكان ليس عائقا وقتيا نتيجة ثورة الاتصال المعاصرة في عالم أصبح « قرية الكترونية » بل هو يستوعب الانسان في رحلته التاريخية « ذلك أن الوعي الذاتي يقتضي الشعور بالآخرين ، فهو اجتماعي في أعمق أعماق طبيعته الميتافزيقية ، وما دامت حياة الانسان تعبيرا عن الأنا فإنها تفترض وجود الآخرين ، ووجود العالم ووجود الله ، وانعزال الذات انعزالا مطلقا ورفضها الاتصال بأي شيء خارجا أو « بالأنت » عبارة عن انتحار ، ووجود الأنا يصبح مهددا كلما أنكر الوجود الكائن فيه لذات أخرى أو للأنت ، فالاتصال بالعالم الموضوعي — الماضي والحاضر والمستقبل — شرط للوجود الحضاري للانسان وكما يقول الدكتور الجبالي « لا يصبح من مفاهيم الحضارة وموضوعاتها إلا ما كان قابلا للتزوج من شعب إلى شعب ومن جيل إلى جيل أما ما كان خاصا أو محليا إلى حد بعيد وما لا يقبل الانتقال فلا يدوم إلا بقدر ما تدوم الموضات »[١١]

ثالثاً : أخطار العزلة : ولو تخلينا عن استحالة العزلة وتصورنا إمكانها فإنها على معتبر استاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — تحمل في ثناياها مخاطر غير محسوبة[١٢] .

وأهم هذه المخاطر ــ من وجهة نظرنا ــ فقدان الرؤية الصحيحة « لأن الانعزال أو التجنيب على أي صورة كان إنما يعبر عن حالة لا يتبين المرء فيها نفسه من خلالها كما هي ولكنه شيء آخر يحل محلها(١٣) وفقدان الرؤية الصحيحة يدفع المعتزل إلى أمرين أحلاهما مر .

الأول : الشك في قدراته والتشاؤم المسيطر على وجوده « فليس ما هو أكثر هدما من الانطواء على الذات واستغراق الأنا في نفسها وهي في حالاتها المختلفة تنسى « الآنات الأخرى » والعالم والمجموع ، وبكلمة واحدة تخفق هذه الذات في العلو على نفسها(١٤) وتصبح العزلة أو الانسحاب حالة مرضية وليس شرطا لنشوء الحضارة بل إن هذا الاعتكاف كما يقول ــ الدكتور كال أبو المجد ــ يعزل أصحابه ويضعهم خارج دائرة الحركة والصراع والتأثير .

الثاني : المغالاة في تقدير الذات ــ وكم نعاني من ذلك ــ وهذه المغالاة هي الاخفاق في إقامة جسور التواصل مع الآخرين سواء عن تعال أو عن خوف « وإخفاق الذات في إقامة العلاقة مع النحن . والشعور الحاد بالقلق والعزلة الذي ينشأ عن هذا الاخفاق يمهد الشعور المتزايد بنفسها(١٥) الأمر الذي يجعلها ذات مغلقة ضيقة الأفق ينقصها التسامح وهو كما يقول وايتهد شرط لا بد منه لنمو الحضارة وتطورها ، وبغير التسامح يهدر كثير من الخبرة الانسانية القيمة »(١٦) .

ومن الخطأ أن نتصور أن سلامة الحقيقة الدينية لدينا تكفل انفرادنا بالحقيقة المعرفية فالأولى وحي والثانية عقل الأولى يملكها كل مصدق والثانية يملكها كل متعقل بل إن الحقيقة الدينية ذاتها قد تعاني كثيرا من سوء فهم أصحابها لها وسوء تصويرهم بعقائدهم وسوء تمثيلهم لها في الحياة العملية وقد أدرك مصلحونا في كل العصور هذه الحقيقة فهذا أحد علمائنا المحدثين يقول وهو يدعو إلى الاصلاح « وقد يسبق غير العارفين بأدب الشرع إلى بعض نظم مدنية أو فنون حيوية ، فلا حرج عن إخوان الإسلام أن يحاكوا غير المسلمين ويعملوا على مثالهم فيما يحسن في نظرهم من هذه النظم أو الفنون ، فإن إحجامنا عن أخذ ما بأيدي المخالفين من المعارف والنظم المفيدة في هذه الحياة يفضي بنا ــ كما قال ــ أبو حامد الغزالي ــ إلى أن نحرم من كل صالح سبقونا إليه »(١٧) .

بهذه السعة في الأفق ينبغي أن نأخذ قضية الحضارة بلا عزلة ولا اعتكاف وإنما تواصل واتصال لأن في الحركة تكمن الحقيقة الحضارية ، وقد صدق أمير البيان شكيب أرسلان حيث يقول ... لم نجد مدنية واحدة من مدنيات الأرض إلا وهي رشح مدنيات سابقة ، وآثار آراء اشتركت بها سلائل بشرية ، ومجموع نتاج عقول مختلفة الأصول ، ومحصول عشرات ألباب متباينة الأجناس(١٨) .

(٢)
الحضارة المسيحية

ولن أطيل في هذا التعليق ــ لأنه يستحق بحثا خاصا ــ ولكني أتساءل هل الحضارة صفة أم حالة ؟ وما هو الضرر من اطلاق اسم الحضارة المسيحية على حضارة كونية بناتها مسيحيون أيا كان موقفنا من سلامة أيمانهم ؟ .

إن الإسلام كشريعة يطالبنا بل يأمرنا بالنظر إلى أهل الكتاب والتعامل معهم على أنهم أهل شريعة بل إنه في الجانب الشخصي والعقدي يحترم عقائدهم ويترك لهم تطبيقها حتى في ديار الإسلام .

ولا ينبغي أن يكون موقفنا العقدي حائلا دون فهم واستيعاب مواقف الآخرين ، لا شك أن الحضارة المسيحية تبادلت التأثير والتأثر مع الحضارات السابقة بل إنها تضم في جنباتها وثنية اليونان والرومان ولكن أصحابها أهل عقيدة ولم تكن الصبغة المادية التي تتسم بها حضارتهم تمنع تصورهم للآخرين ومواقفهم من خلال هذه العقيدة ونظرة واحدة إلى العلاقة بين الغرب والإسلام تؤكد مدى تغلغل الموقف الديني في حياتهم وحضارتهم .

وتعجبني في هذا الصدد تلك التفرقة التي قال بها « ليسنج » في مؤلفه « تربية الجنس البشري » حيث يفرق بين دين المسيح والدين المسيحي والأول — في نظرنا — لا يمكن معرفته إلا من خلال النص القرآني أما الثاني فهو تلك العقائد المركبة والمواقف المتراكمة والتاريخ المتقادم لتلك الجماعات التي اعتنقت المسيحية .

وعلى الرغم من أن المتشككين في صحة الكتب المقدسة أو حتى في الوجود التاريخي للسيد المسيح ذاته كانوا غالبا من الملاحدة أو المتردين على المقررات الكنسية بداية من « أبيلارد » أحد آباء الكنيسة في العصر المدرسي حتى « ارنست رينان » في القرن التاسع عشر والعشرين ، إلا أن وجههم العقائدي — الذي هو جوهر تكوينهم الحضاري — يبدو واضحا فجأة عندما يتعاملون مع الإسلام أو يتحدثون عنه وهو وجه رسم قسماته في لوحة معبرة « إرنست رينان » عندما قال « إن الشرط الجوهري لنشر الحضارة الأوربية ... هو زوال الإسلام ، وستظل الحرب قائمة في هذا المضمار ، ولن تنتهي إلا عندما يموت آخر ولد من ذرية اسماعيل ، بؤسا ، أو عندما يدحره الإرهاب فيتقهقر حتى قلب الصحراء » .(١٩)

إن الحضارة المسيحية حقيقة أيا كان موقفنا من صحة انتمائها التاريخي إلى المسيح والمسيحية التي استمع اليها الحواريون . وأخيرا أتساءل لماذا يقول الاستاذ الدكتور عبد الحليم عن المسيح إنه جملة غير تامة ؟ حقا لقد استوقفني هذا التعبير ولا زال مستغلقا عصيا على الفهم ، إن الأنبياء جميعا كل في مكانه وزمانه جملة تامة وجميع الرسل في البناء الالهي العام للعقيدة الشاملة لبنات في هذا البناء وقد عبر عن ذلك الرسول ﷺ في حديث « **إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون ويقولون : هلا وضعت هذه اللبنة ؟ قال : فأنا اللبنة ، وأنا خاتم النبيين** » رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

فالمسيح في مكانه وزمانه كان رسولا أتم دوره ورسالته أحدثت ثورتها أما في العقيدة الشاملة فهو مثله مثل الرسل جميعا حتى الرسول الخاتم محمد ﷺ لبنات في البناء الالهي الشامخ .

(٣)
مشكلة المصطلح

لقد استخدم الدكتور عبد الحليم عويس مصطلحات لها مضامينها الدقيقة في العلوم الطبيعية مثل « رحم الحضارة » « وجنين الحضارة » وهي اصطلاحات يميل إليها كثيرا وسبق له استخدامها في مقالات أخرى بل إن القارىء لكتابه القيم «الإسلام أولا » يراها تتناثر في فصوله المختلفة فماذا يعني بهذا الاستخدام ؟ .

إن هذا المصطلح لا يوضح الفكرة بل يزيدها غموضا ، ونتساءل هل يعني هذا الأسلوب في التناول التاريخي أن الدكتور عبد الحليم يسوي بين

العالم الحضاري والعالم العضوي ؟ لقد فعل ذلك « تين » وقال في مقدمة كتابه « أصول فرنسا المعاصرة » إنه يدرس تحول فرنسا من حيث هو نتيجة للثورة الفرنسية كما لو كان يدرس « تطور حشرة »[20] ... ونحن لا نعتقد ذلك لأن إيمان الدكتور عبد الحليم بمنهج « تين » لا بد أن يسبقه اقتناع كامل بنظرية « دارون » وهو ما نعلم أن الدكتور عبد الحليم يرفضه تماما .

إننا نعتقد بضرورة تحديد المصطلح ونؤمن بأن لكل علم لغته وإن الخلافات الكثيرة التي شهدتها ساحة الفكر الإسلامي أهم أسبابها عدم تحديد المصطلح ، ولعلنا نسترشد بكلمة « فولتير » الشهيرة « إذا أردت أن تتحدث معي فعليك أن تحدد مصطلحاتك »

الهوامش

(١) أ هـ . جونسون : فلسفة وايتهيد في الحضارة ترجمة عبد الرحمن ياغي بيروت ١٩٦٥ ص ٣٧

(٢) برديائف : العزلة والمجتمع ترجمة فؤاد كامل القاهرة ١٩٦٠ ص ١١٧

(٣) جوستان لوبون : فلسفة التاريخ ترجمة عادل زعيتر القاهرة ١٩٥٤ ص ٦٠

(٤) عبد الرحمن بدوي : اشبنجلر القاهرة سنة ١٩٤٥ ط ٢ ص ٨٩

(٥) جلبرت هايت : هجرة الأفكار ترجمة شفيق أسعد القاهرة ١٩٥٥ ص ١٠٢ — ١٠٣

(٦) توينبي : الحضارة في الميزان ترجمة أمين الشريف القاهرة ص ٦٠

(٧) فؤاد محمد شبل : توينبي مبتدع المنهج التاريخي الحديث القاهرة ١٩٧٥ ص ٣٧

(٨) توينبي : مختصر دراسة التاريخ ترجمة فؤاد شبل القاهرة جـ١ ص ٦٣

(٩) المرجع السابق ص ٦٨

(١٠) و .هـ . وولش : مدخل لفلسفة التاريخ ترجمة أحمد حمدي محمود القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٢٧

(١١) برديائف : العزلة والمجتمع المرجع السابق ص ١١٣

(١٢) أحمد كمال أبو المجد : الحضارة في طريق النمو نشر في العدد ٣٤ المسلم المعاصر

(١٣) علي شريعتي : المدنية والحضارة المسلم المعاصر عدد ٣٣ ص ٧

(١٤) برديائف : العزلة والمجتمع المرجع السابق ص ١٤

(١٥) المرجع السابق ص ١١٥

(١٦) فلسفة وايتهد في الحضارة المرجع السابق ص ٣٦

(١٧) محمد الخضر حسين الدعوة الى الاصلاح . القاهرة ١٣٤٦ هـ ص ٨٢

(١٨) شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، القاهرة ١٣٤٩ هـ ص ٨٠

(١٩) ليسنج : تربية الجنس البشري : ترجمة د . حسن حنفي القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٠٢ — ٣٠٥

(٢٠) ارنست كاسيرز : مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ترجمة د . إحسان عباس بيروت ١٩٦١ ص ٥٩ ، ٦٠

كتب

ملاحظـات حول
الكتاب الاسلامى

إعداد محي الدين عطية

د . عبد التواب شرف الدين
مركز بحوث المناهج ــ الكويت

الكتاب الإسلامي : دليل ببليوجرافي/ محي الدين عطية ــ الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٢ ــ ١١٠ ص ــ (الندوة العالمية للأنشطة العلمية الإسلامية ، وحـــدة المعلومات ، ١) .

١ ــ العمل الذي بين أيدينا يعتبر خطوة جريئة نحو تعريف المسلمين بالانتاج الفكري والذي يصدر في شكل كتب .

فما زال العمل البيليوجرافي في الوطن الإسـلامي بحاجة ماسة إلى الجهود للنهوض به ودفعه لمواكبة كل تقدم وتطوير .

لهذا قلت أنها خطوة جريئة ، في هذا البحر الواسع الأرجاء .

أهنىء من كل قلبي هذا العمل آملاً أن يستمر في الصدور .

ومع التهنئة لا بد أن أشارك ببعض الملاحظات .

٢ ــ ص ١٣ بدلاً من « كشاف الموضوعات » في البداية أرى انه عادة وطبقاً للأصول المعمول بها بوضع الكشاف إما منفصلاً في نهاية العمل ، أو ضمن الكشاف الموضوع في نهاية العمل باسم « الكشاف القاموسي » .

٣ ــ تم تصنيف الكتب تحت رءوس موضوعات عريضة ، والعذر كل العذر لأن ما بين يدي المصنف قوائم للناشرين ، وهي خطوة على الطريق .

هل تسمح لنا الأيام بإضافة رءوس موضوعات

لكل كتاب بحيث يتحقق ما تمنيته وتمنته الأمة الإسلامية :ـــ

ص ٩ « الأمل في أن تنفر طائفة من المسلمين لتحبس نفسها على رصد الفكر الإسلامي ، جمعاً ، وتصنيفاً ، وتحليلاً ، وتقييما ، وحفظا ، واسترجاعا » .

أضيف إلى هذا الأمل كذلك « وترجمة ونسخاً » حتى يكتمل عمل التوثيق العلمي بالمعنى الكبير .. .

أعود إلى ما بدأته حول رءوس الموضوعات ، وهو التحليل ، فأقول ، لو تسمح لنا الظروف ونقدم المزيد من التحليل مع نبذة مختصرة .

إن تم هذا العمل يصبح لدينا ذخيرة قوية من الموضوعات فبدلاً من ٤٣ موضوعاً كما بينها الدليل يصبح لدينا ما لا يقل عن ٤٣×١٠=٤٣٠ موضوعاً .

٤ ـــ مداخل المؤلف :

ـــ في جسم الدليل استُخدم الاسم المعاصر مقلوبا ، وفي الكشاف الملحق استخدم الاسم مقلوبا (اسم العائلة) ، واسم الشخص .

ـــ والواقع أن الذي يستخدم حاليا في المكتبات وفي الأدلة البيليوجرافية هو الاتفاق حول صيغة معينة من الاستخدام والتنبيه إلى ذلك مع استخدام الاحالات إن أمكن في حالة وجود إشكال .

ـــ كما لم يضع المكتبيون حتى الآن فاصلاً ونهاية لهذا الموضوع ، هل يستخدم للمؤلف المعاصر ، اسم العائلة كمدخل ، أم يستخدم اسم المؤلف كمدخل .

ـــ ورغم الاختلاف بين وجهات النظر ، ورغم اهتمام علمائنا المسلمين باستخدام اسم العائلة ،

ورغم رغبتي في اتباع الاسم الأخير ، فإننا يمكن أن نتبنى الاتفاق التالي :

« تستخدم صيغة واحدة في الأسماء وهي اسم العائلة كمدخل سواء في الدليل أو في الكشاف ونصطلح على هذا ، ونوضح ذلك في مدخل أو مقدمة الدليل .

٥ ـــ مداخل الكشاف :

ـــ جهد كبير قد بذل فيه واشتمل على ما يلي :

ـــ اسم المؤلف مبدوءا بالاسم الأول

ـــ اسم المؤلف مبدوءا باسم العائلة

ـــ المشاركون في التأليف من مترجمين ومحققين ومراجعين .

ثم إذا أخذنا بالاقتراح الذي يقرر إضافة رأس الموضوع ضمن الكشاف القاموسي سنجد أن على الباحث حين يود الوصول إلى المعلومة التي يريد البحث عنها أن يمر بهذه المداخل .

ـــ لماذا لا يخصص كشاف في النهاية كما يلي :

ـــ كشاف المؤلف (يضم المشاركين في التأليف من مترجمين وغيرهم)

ـــ كشاف العنوان

ـــ كشاف الموضوع

وفي الواقع هناك في مجال المهنة المكتبية حول هذا الموضوع رأيان ، رأي يتبع النظام القاموسي ، والآخر يتبع النظام المنفصل ولكل مزاياه وعيوبه .

إلا أنني أرى عملية الفصل أسلم وهو اتجاه عملي .

٦ ـــ سياسة اختيار المداخل :

ماذا عن اختيار مداخل « الكتاب الإسلامي »

كيف يتقرر إدراج الكتاب الإسلامي ضمن الدليل الببليوجرافي ؟ هل من عنوانه فقط ، حتى يمكن أن نقول انه كتاب إسلامي ؟ أم من تصفح محتوياته ؟ .

الواقع المر ومن خلال تجربة قمت وأقوم بها عند فحص الكتب التي يمكن تقرير أنها إسلامية أو تتعلق بالدين الإسلامي ، أجد ما يلي :

— الكثير من الأخطاء في النصوص القرآنية وعدم توثيق الأحاديث النبوية وتخريجها .

— عدم توثيق النصوص العلمية ، وعدم نسبة الآراء العلمية لأصحابها وندرة الأمانة العلمية .

— البعد التام عن معالجة قضايا إسلامية رغم عنوانها .

— المؤلف ، قد يكون مدفوعاً للكتابة عن الإسلام لهدف لا يعرفه القارىء ، وقد يكون مغرضاً .

لهذا فإنني لا بد قبل تقرير ما إذا كان هذا الكتاب إسلامياً أم غير إسلامي ، وأدفع به في دليل ببليوجرافي مثل هذا الدليل الذي يمكن أن يؤدي إلى ترويج لهذه الكتب ، أقول انه ينبغي ، أن تكون تحت أيدينا نسخة من هذه الكتب ... وهذا ليس بصعب خاصة إذا علمت دور النشر والهيئات العلمية والمؤسسات برغبتنا في إعداد مثل هذا الدليل العلمي الهام .

وفي حالة توافر النسخ بين أيدينا ندفع بها إلى ذوي الاختصاص ، من الباحثين والعلماء المخلصين للنظر فيها حتى نجنب القارىء المسلم الانزلاق إلى غير ما يريد . وحتى نقدم للعالم الإسلامي خدمة كبرى خالصة من كل شائبة تشوب الفكر الإسلامي النظيف .

٧ — إعداد رؤوس موضوعات لعلوم الدين الإسلامي :

لا تزال قضية رؤوس الموضوعات وإعدادها وتقنينها في قوائم يرضى عنها الباحثون والعلماء وتتفق مع النصوص الدينية والتراث الإسلامي ، مثار مناقشات لم تنته حتى الآن .

قد يكون ، تحت أيدينا جهود لبعض المهنيين في إعداد قوائم رؤوس الموضوعات الإسلامية ، ولكن إذا اتجهنا إلى إعداد مثل هذا الدليل علينا أن نضع رؤوس الموضوعات موضع المراجعة والتدقيق من العلماء وكافة المتخصصين في الشريعة الإسلامية إلى جانب مشاركة العاملين في مجال المكتبات . .

إن الأمر لا يهم المكتبيين وحدهم بقدر ما يهم كافة العلماء والباحثين والناشرين والمتصلين بقضية الكتاب .

إنها قضية خزن واسترجاع المعلومات .. ولا يمكن أن تتم عملية الخزن والاسترجاع بدون الاتفاق العلمي حول مصير رؤوس الموضوعات .

٨ — خاتمة :

لا يسعني إلا أن أسجل تقديري لهذا الحماس الذي دفع بهذا الدليل إلى الصدور .. وإني على يقين من أنه بعون الله سوف يصدر بصفة مستمرة ليقدم لنا الجديد في الفكر الإسلامي المعاصر .





دليل الباحث في

المرأة في الاسلام

محيي الدين عطية
دار البحوث العلمية ـ الكويت

قائمة ببليوجرافية منتقاة لما صدر في الثمانينات (١٩٨٠ ـ ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ م) عن المرأة في الإسلام والموضوعات المتعلقة بها ، من كتب ، ورسائل جامعية ، وبحوث المؤتمرات ، ومقالات الدوريات العربية والانجليزية .

الأحوال الشخصية

انظر أيضاً : الأسرة في الإسلام
الحضانة الشرعية
الرضاعة
الزواج
الصداق
الطلاق
النفقة الشرعية

* اسبوسيتو ، جون ل .

ESPOSITO, John L., Woman In Muslim Family Law, Syracuse Univereity Press, 1982, 170 PP.

(١)

* البهنساوي ، سالم علي/قوانين الأسرة بين عجز النساء وضعف العلماء .ـ الكويت : دار القلم ، ١٩٨١ م . ـ ٢٦٩ ص ؛ ١٩ سم .

(٢)

* السلامي ، محمد المختار/ البنت المسلمة بين الواقع والتشريع الإسلامي . الهداية (التونسية) س ٨ : ع ٥ (٥ر٦/١٩٨١ م) ص ص ٦٨ ـ ٧٤ .

(٣)

الأدب العربي ـــ المرأة

* الصديق ، أحمد محمد/ أنشودة الفتاة المسلمة (شعر) . منار الإسلام . س ٧ : ع ١٠ (١٠/١٤٠٢ هـ) ص ٩١
(٤)

الأسرة في الإسلام

انظر أيضا : الأحوال الشخصية

* بدوي ، السيد محمد/ الأسرة العربية في ظل النظام الإسلامي . العربية القطرية . ع ٥٧ (٥/هـ = ١٩٨٣/٢ م) ص ص ٤٨ ـــ ٥٩
(٥)

* الجوهري ، محمود وخيال ، محمد عبد الحكيم/ الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية ـــ الأسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٠ م ـــ ٥١٦ ص ب ٢٤ سم .
(٦)

* سلامة ، عبد الباقي أحمد/ القرآن الكريم ونظام الأسرة ـــ الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠١ هـ . ١٩٨١ م ـــ ٨٦ ؛ ٢٤ سم .

* السمالوطي ، نبيل محمد توفيق/الدين والبناء العائلي ـــ جدة : دار الشروق ، ١٩٨١ م ـــ ٢٢٤ ص ؛ ٢٤ سم ـــ (دراسة في علم الاجتماع الإسلامي)
(٨)

*عبد السلام ، محمد/العلاقات الأسرية في الإسلام الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ م
(٩)

* عبد الواحد ، مصطفى/ الأسرة في الإسلام ـــ القاهرة : دار الاعتصام ، ١٤٠١ هـ ـــ ١٩٨١ م ـــ ١٤٢ ص ؛ ٢٤ سم
(١٠)

* عقلة ، محمد/ نظام الأسرة في الإسلام ـــ عمان : مكتبة الرسالة ، ١٩٨٣ م ـــ ٣٤٥ ؛ ٢٤
(١١)

*القاضي ، أحمد

el- Kadi, Ahmed, "Mohammad as a Family Man" al-Ittihad, Vol. 19(1 - 3 / 1982) = (3-5/1402) No 1,PP. 49 - 61
(١٢)

* المرصفي ، محمد علي/ الأسرة المسلمة ودورها التربوي في مواجهة الغزو الثقافي . العتصام الإسلام . س ٣٧ : جـ١١ (٥/١٤٠٣هـ = ١٩٨٣/٢ م) ص ص ٣٢ ـــ ٣٨ . (١٣) .

* مفتي ، حبيب أ .

Mufti, Habib (Impact of Modern Civilization on Muslim Family - A Study in the Socioloy of Family (Islamic Studies. Vol XXI No. 3 (Autumn 1982) PP. 101 - 111
(١٤)

نجيب ، عمارة/ الأسرة المثلى في ضوء القرآن والسنّة ـــ الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٠ هـ ـــ ١٩٨٠ م ـــ ٣٤٢ ص ؛ ٢٤ سم (١٥)

الأمومــة

* أبو عبد الله ، عبد ، العزيز/ الأم في القرآن



والحديث والشعر العربي قديما وحديثاً . الأزهر . س ٥٤ : ع٧ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ٩٥٤ — ٩٦٤ (١٦)

* الحفناوي ، فؤاد/ طب الأمومة في الإسلام . في **المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي** — الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٩٨١ م .— ٤ ص (١٧)

* الخطيب ، عبد الغني/**الطفل المثالي في الإسلام ، نشأته — رعايته — أحكامه** .— بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٠ م .— ١٥٢ ص ؛ ٢٤ سم (١٨)

* عبد الهادي ، أحمد

الأم في القرآن الكريم .— القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠ م .— ٦٢ ص ؛ ٥ر١٦ سم (سلسلة المرأة المسلمة — ١٠ (١٩)

الإنجـاب

حتحوت ، حسان/ المفهوم الإسلامي للإنجاب . في **حلقة رعاية الطفولة في الإسلام** . — أبو ظبي : مكتب المستشار الثقافي بديوان سمو رئيس دولة الامارات ، ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م (٢٠)

الحديدي ، محمد أبو النور/ من مقاصد الزواج إنجاب الأولاد . **التضامن الإسلامي** . س ٣٦ : ع ١٠ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٥٣ — ٥٦ (٢١)

تعدد الزوجات

* حرب ، رضا شعبان جاد/**تعدد الزوجات في الشرائع السماوية** — القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ ، دكتوراه إشراف د طنطاوي مصطفى (٢٢)

* الزايد ، صالح بن محمد بن سليمان/**تعدد الزوجات** — الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ — ماجستير . إشراف بدران أبو العينين (٢٣)

تنظيم النسل

* الخطيب ، أم كلثوم يحيى مصطفى/**قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية** — جدة : الدار السعودية للنشر ، ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م .— ٢٠٨ ص ، ٢٤ سم (٢٤)

حجاب المرأة

* ابن تيمية/**حجاب المرأة ولباسها في الصلاة** ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني .— بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٣ هـ — ١٩٨٣ م .— ٥٦ ص ؛ ١٩ سم . (٢٥)

* بدوي ، جمال

BADAWI, Jamal . Muslim Waman,s Dress, London Ta-Ha P., 1981, 16 PP.

(٢٦)

* بريجبو شان ، جميلة

BRIJBHUSHA , Jamila. Muslim Wamen In Purdah and Out of it. New Delhi: Vikas, Dangam Bks., 1982, 133 PP.

(٢٧)

* بني صدر ، أبو الحسن/**العائلة في الإسلام : مسألة الحجاب ، منبع تفكير** .— بيروت : دار التوجيه الإسلامي ، ١٩٨١ م .— ١٠٤ ص ؛ ٢٠ سم . (٢٨)

* سلطاني ، أبو جدة/وليحفظن فروجهن : التزامات الحجاب .ــ قسنطينة الجزائر : دار البعث ، ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢ م .ــ (سلسلة أوراق أسلامية ــ) (٢٩)

* شحاته ، حسين/ . ولي الحجاب فوائد اقتصادية . الاقتصاد الإسلامي . س ١ : ع ١٠ (١٤٠٢/٩هـ) ص ص ٣٠ ــ ٣٧ (٣٠)

* مرزا ، نور الشهوة بمكية نواب/حجاب المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة.ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير .ــ إشراف محمد الحديدي . (٣١)

* مطهري ، مرتضى/ الحجاب ، ترجمة : مرتضى . الحكمة . س ــ : ع ٩و١٠ (١٤٠١/٧ هـ) ص ص ٢٦ ــ ٣١ . ببليوجرافيا . (٣٢)

حرية المرأة

* مصمودي ، النذير/مصراحة عن حرية المرأة قسنطينة الجزائر : دار البعث ، ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢ م . ــ (سلسلة أوراق إسلامية ــ ٤) (٣٣)

الحضانة الشرعية

* الصالح ، عبد الرحمن بن عبد العزيز صالح/ أحكام الحضانة في الشريعة الإسلامية.ــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير .ــ إشراف أحمد فراج حسين . (٣٤)

*حمزه ، كريمان رحلتي من السفور إلى الحجاب. القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨١ .ــ ٥٦ ، ص؛ ٢٠سم (٣٥)

الحمل

* البلدي ، أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى/تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ، تحقيق محمود الحاج قاسم .ــ بغداد : وزارة الثقافة والإعلام ، دار الرشيد ، ١٩٨٠ م .ــ ٣٣٥ ص .ــ (سلسلة كتب التراث ، ٩٦) (٣٦)

* حماده ، حسين عمر/ سياسة الحبلى والأطفال والصبيان وتدبيرهم وحفظ صحتهم بين ابن الجزار القيرواني وأحمد بن محمد البلدي العراقي . في المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب .ــ حلب : معهد التراث العلمي العربي ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م . ــ ٦ ص . (٣٧)

الحيض

* حجاج ، عبد الله/أحكام الحيض والاستحاضة ومذاهب العلماء في ذلك .ــ القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١ م .ــ ٣٦ ص ؛ ١٦ سم .ــ (سلسلة فقه المرأة ، ٢) . (٣٨)

* عبد اللطيف ، محمد/ المحيض بين القرآن ومزاعم اليهود (دراسة مخبرية) . في المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي .ــ الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢ م . (٣٩)

الديات

بليق ، عز الدين/ دية المرأة وأهل الكتاب في شريعة الإسلام . القدس . س ــ : ع ١٤ (١٩٨١/١م) ص ص ٣٨ ــ ٤٢ (٤٠)

الرضاع

* الصديق ، محمد موسى/الرضاع وأحكامه .ــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد

بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير .ـــ إشراف عبد العظيم شرف الدين . (٤١)

* عبد المعطي ، آمال يس/**الرضاع وأثره الاجتماعي في حل الزواج وحرمته** .ـــ القاهرة : كلية البنات الإسلامية جامعة الأزهر ، ١٩٨٢ م .ـــ ماجستير .ـــ إشراف محمد أنيس عباده (٤٢)

* المصري ، نائف نافع ضيف الله/**أحكام الرضاع في الإسلام** .ـــ المدينة المنورة : الجامعة ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير .ـــ إشراف أحمد فراج حسين . (٤٣)

* الموجى ، محمد/ الرضاعة من الثدي في العالم العربي مع إشارة خاصة إلى مصر . في **المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي** .ـــ الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م. (٤٤)

الزواج

انظر أيضا الرضاع الصداق الطلاق النفقة الشرعية

* ابن ابراهيم ، منصور بن محمد/**موانع النكاح المؤبدة** ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . إشراف د . أحمد فراج حسين . (٤٥)

* ابن داود ، عبد العزيز بن محمد/ أركان النكاح وشروطه وبعض المسائل المتعلقة به ، عرض ومناقشة . **أضواء الشريعة** ع ١٣ (١٤٠٢ هـ) ص ص ٣٣ ـــ ٨٢ . (٤٦)

* بكري ، شاكر جمعة/**الشروط في النكاح** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير .ـــ إشراف محمد رشدي . (٤٧)

* الحليس ، صالحة دخيل/**المقصد من عقد الزواج** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير .ـــ إشراف أنور دمــور . (٤٨)

* داري ، محمد بن علي/**الكفاءة في الزواج** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير (٤٩)

* كباره ، عبد الفتاح ظافر/**الزواج المدني وموقف الإسلام منه** .ـــ القاهرة :كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م دكتوراه إشراف عبد الجليل الفرنشاوي (٥٠)

* مكين ، محمد أحمد محمد/ **تحقيق مخطوط الإفصاح عن عقد النكاح** .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون ـــ جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م. ماجستير .ـــ إشراف منصور أبو المعاطي (٥١)

الزواج ـــ العيوب الفاسخة للعقد

* المطرودي ، عبد الله بن صالح/ **التفريق بالعيب بين الزوجين** .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير (٥٢)

الزواج الفاسد

* سعيد الرحمن ، أحمد حسين/ **أحكام النكاح الباطل والفاسد** .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير .ـــ اشراف بدران أبو العينين بدران (٥٣)

* عبد العزيز ، أمير/ **الأنكحة الفاسدة والمنهي عنها في الشريعة الإسلامية** .ـــ عمان : مكتبة الأقصى، ١٩٨٣م .ـــ ١٦٨ ص؛ ٢٤ سم . (٥٤)

زواج المتعة

* آل محمود ، عبد الله بن زيد/ بطلان نكاح المتعة بمقتضى الدلائل من الكتاب والسنّة .ـــ قطر ، ١٩٨١ م . (٥٥)

زينب بنت جحش

* شريف ، محمد بديع/ قصة زينب بنت جحش زوجة النبي ﷺ .ـــ القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٤٠١ هـ ـــ ١٩٨١ م .ـــ ٦٤ ص ؛ ١٧ سم . (٥٦)

السخاوي ـــ كتاب النساء

* Lutfi, Huda, AL- Sakhawi,s Kitab AL Nisa As a Dource for the Social and Economic History of Muslim Women During the Fifteenth Centary A.D» THE MUSLIM WORLD, Vol LXXI No 2 (April 1981) PP 104 - 124

(٥٧)

سميث ، جين ـــ المرأة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة

* DIVINE, Donna Robinson, (Women in Contenporery Muslim Societies edited by Jane I. SMITH) THE MUSLIM WORLD, Vol LXXI No 2 (April 1981) PP. 132 - 133

(٥٨)

السيدة زينب

* عبد الوهاب ، محمد فهمي/السيدة زينب عقيلة بني هاشم رضي الله عنها .ـــ القاهرة : دار الأعتصام ، ١٩٨٠ م .ـــ ٤٨ ص ؛ ١٦،٥ سم . (سلسلة المرأة المسلمة ـــ ٩) (٥٩)

الصداق

* الأهدل ، قاسم محمد/الصداق في الشريعة الإسلامية .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير .ـــ إشراف محمد الخضراوي (٦٠)

* الحسن ، أحمد/ نظرة الشريعة الإسلامية الى المغالاة في المهر .ـــ مجلة كلية الشريعة جامعة بغداد . ع ٦ (١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م) ص ص ١٦٠ ـــ ١٩٧ (٦١)

* الدخيل ، سليمان بن عبد الله/الصداق في الفقه الإسلامي .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ ـــ ماجستير .ـــ إشراف بدران أبو العينين .
(٦٢)

الصليحي ، أروى بنت أحمد

* مرسي ، حياة عبد القادر/دور السيدة الحرة أروى بنت أحمد الصليحي في اليمن من عام ٤٧٣ هـ إلى عام ٥٣٢ هـ .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير .ـــ إشراف محمد حمدي المناوي . (٦٣)

الطلاق

انظر أيضا : الزواج الظهار اللعان النفقة الشرعية

* زايد ، محمد طلبة/ديوان الطلاق .ـــ القاهرة :

مطبعة الحلبي ، ٨ شارع وهبة مشرقي متفرع من شارع الظاهر بالقاهرة ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م ـــ ٦٩٧ ص + خرائط .ـــ (الدين القيِّم)
(٦٤)

* الزحيلي ، محمد مصطفى/ متعة الطلاق . منار الإسلام . س ٧ : ع٥ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٨٤ ـــ ٨٩ .
(٦٥)

* سحاري ، عبد الواحد محمد/التطليق على الزواج أحكامه وقواعده في الفقه .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير .ـــ اشراف بدران أبو العينين بدران
(٦٦)

الطهارة

* حجاج ، عبد الله/أحكام النساء في الطهارة والصلاة .ـــ القاهرة : مكتبة السلام العالمية ١٩٨١ م .ـــ ٤٠ ص ؛ ١٦ سم .ـــ (سلسلة فقه المرأة المسلمة ، ٤) .
(٦٧)

الظهار

* الحميدي ، عبد العزيز بن حمد بن ابراهيم/أحكام الظهار في الإسلام .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير
(٦٨)

العبادات

* الجمل ، ابراهيم ./فقه المرأة المسلمة ، عبادات ، معاملات .ـــ القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٢ م .ـــ ٤٦٤ ص ، ٥ر١٩ سم
(٦٩)

العزل

* العوضي ، سعيد محمود ديان/ الجوانب الطبية للعزل في الفقه الإسلامي . في المؤتمر الأول للطب الإسلامي .ـــ الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٤٠١ هـ ـــ ١٩٨١ م .ـــ ٤ص
(٧٠)

الغزالي ، زينب

* الغزالي ، زينب/أيام من حياتي/ .ـــ القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨١ م .ـــ ٢٠٨ ص ؛ ١٩ سم
(٧١)

فاطمة الزهراء

أبو علم ، توفيق/فاطمة الزهراء/ .ـــ القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١ م .ـــ ٣٠٤ ص .
(٧٢)

اللعـان

* العناني ، أحمد عبد الحكيم/اللعان في الشريعة الإسلامية .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـــ ماجستير .ـــ إشراف يوسف عبدالمقصود.
(٧٣)

محمد عبده ـــ « الإسلام والمرأة »

* عمارة ، محمد/ الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده . ط٣ .ـــ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٠ م .ـــ ٢٠٠ ص ؛ ١٧سم .ـــ ٧ ل ل .
(٧٤)

المرأة ـــ أحوال اجتماعية

* بوحاجية ، عيسى عبد الله/ الإسلام حمى المرأة رضيعا وزوجة وأما ومطلق وأرملة . الهداية (البحرينية) س٥ : ع٥٥ (١٤٠٢/٩ هـ) ص ص ٤٠ ـــ ٤٥
(٧٥)

* الصباغ ، محمد بن لطفي/تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية والاختلاط المستهتر .ـــ القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠ م .ـــ ٣٨ ص ؛ ٥ر١٦ سم . [سلسلة المرأة المسلمة ـــ ١٢]
(٧٦)

المرأة ـــ تعليم

* النعمة ، إبراهيم/ الإسلام وتعليم المرأة . الوعي الإسلامي . س١٨ : ع ٢١١ (١٤٠٢/٧ هـ)

ص ص ٨٠ ــ ٨٦. (٧٧)

المرأة العاملة

* البار ، محمد علي/عمل المرأة في الميزان .ــ جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ــ ٢٢٦ ص . (٧٨)

* عبد الله ، ليلى/ المرأة والتنمية في الشريعة الإسلامية والقانون العراقي . مجلة كلية الشريعة جامعة بغداد . ع ٧ (١٩٨١) ص ص ٣٤٠ ــ ٤٦٢ (٧٩)

المرأة ــ أحوال إجتماعية

* الصالح ، صبحي/ المرأة المسلمة في مواجهة الحياة العصرية . الفكر الإسلامي . س ١٠ : ع٦ (١٩٨١/٦ م) ص ص ١٠١ ــ ١٠٦ . ببليوجرافيا . (٨٠)

المرأة في الإسلام

* بافيجا ، م .

BAVEJA, M.R Woman in Islam. New York: Advent Books, 1981, 138 PP

(٨١)

* البخاري ، محمد صديق حسن خان/حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة ، تصحيح وتقديم وتعليق مصطفى الخن ، ومحيي الدين مستو .ــ ط٢ .ــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م .ــ ٦٢٠ ص ؛ ٢٤ سم . (٨٢)

* بدوي ، أحمد/أعطاه أيتها الأمل/ .ــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٠ هـ ــ ١٩٨٠ م .ــ ٢٢٢ ص؛ ١٩ سم

(٨٣)

* تفاحة ، أحمد زكي/ دور المرأة في الإسلام الحكمة . س ــ : ع٨ (١٤٠١/٢ هـ) ص ص ٦٠ ــ ٦٦ (٨٤)

* الجبري ، عبد المتعال محمد/المرأة في التصور الإسلامي .ــ ط٥ .ــ القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨١ م .ــ ٢٠٧ ص (٨٥)

* الحبري أ.

AL - HIBRI, A. Woman and Islam - London: Pergaman Press, 1982, 106 PP.,

(٨٦)

الحصين ، أحمد عبد العزيز/المرأة ومكانتها في الإسلام .ــ القاهرة : مطابع المختار الإسلامي ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م .ــ ٢٠٦ ص؛ ٢٤ سم . (٨٧)

* الريس ، الحسيني مصطفى/ منهج الإسلام في حماية الأعراض وتطهيرها . الهداية (البحرينية) س٥ : ع٤٨ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٦٠ ــ ٧٣ (٨٨)

* شاهين ، توفيق محمد/ المرأة في التشريع الإسلامي . البحث الإسلامي . ج ٢٧ : ع٨ (١٤٠٣/٥ هـ = ١٩٨٣/٣،٢ م) ص ص ١٩ ــ ٣٠ (٨٩)

* الشعراوي ، محمد متولي/المرأة كما أراها الله .ــ القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٠ م .ــ ٦٢ ص ؛ ١٦٫٥ سم (٩٠)

* طباطبائي ، محمد حسين/المرأة في الإسلام .ــ بيروت : الدار الإسلامية . ط٢ ــ ١٩٨٢ م .ــ ٤٣ص ؛ ١٩سم .ــ

(٩١)

* الطير ، مصطفى الحديدي/ المرأة في الجاهلية والإسلام . التضامن الإسلامي . س ٣٦ : ع ٩ (١٤٠٢/٣ هـ) ص ص ٥٢ ــ ٥٧. (٩٢)

* العويد ، محمد رشيد/ رسالة إلى حواء .ــ

الكويت : المؤلف ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٠٧ ص ؛ ١٧ سم . (٩٣)

* عيد ، محمد يوسف/ قضايا المرأة في سورة النساء .ــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير .ــ إشراف أحمد إبراهيم مهنا . (٩٤)

* القاضي ، علي/ وضع الدين في المجتمع الإسلامي (الحلقة الرابعة) المرأة في الإسلام . البعث الإسلام . مج ٢٧ : ع ٦ (١٤٠٣/٣ هـ ــ ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٣٥ ــ ٥١ (٩٥)

* المسلم ، إقبال والفليج ، دانة/ الإسلام والمرأة .ــ الكويت : الدار السلفية ، ١٩٨١ م .ــ ٣٨ ص ؛ ١٩ سم (٩٦)

* المسير ، سيد أحمد أحمد/ المرأة المثالية كما نفهمها من بيعة النساء . الأزهر . س ٥٤ : ع ٨ (١٤٠٢/٨ ه) ص ص ١١٧٧ ــ ١١٨٢ . (٩٧)

* ميناي

MINAI. Woman in Islam: Tradition and Transition in the Middle Est, J. Murry, 1981, 304 PP.

(٩٨)

* الهنداوي ، محمد عبده/ الإسلام يعالج مشكلة المرأة والأسرة . التضامن الإسلامي . س ٣٦ : ع ١٠ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٥٧ ــ ٦٠ (٩٩)

المرأة في الإسلام ــ ببليوجرافيا

* باقادر ، أبو بكر أحمد/ المرأة العربية في الدراسات البيليوجرافية . عالم الكتب . س ٣ : ع ١ (١٤٠٢/٧ هـ = ١٩٨٢/٤ م) ص ص ٢ ــ ٥ (١٠٠)

* دياب ، حامد الشافعي/ قائمة ببليوجرافي بالدوريات الصادرة في الوطن العربي عن المرأة . عا الكتب : س ٢ : ع ٣ (١٤٠٢/١هـ ١٩٨١/١١ م) ص ص ٤٤٨ ــ ٤٥٦ (١٠١

* القزاز ، إياد/ الوضع الحالي للأبحاث عن المرأة ا العالم العربي . المسلم المعاصر . س ٨ : ع ١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٨٣ ــ ١٩٢ (١٠٢

المرأة في الإسلام ــ تاريخ

* الجمالي ، محمد فاضل/ النساء في التار الإسلامي . مراجعة كتاب : النساء في التار الإسلامي . تأليف كاريس وادي . الهدا (التونسية) س ٨ : ع ٥ (٥و١٩٨١/٦ م ص ص ٨٤ ــ ٨٧ . (١٠٣

* عبد المجيد ، فائزة/ المرأة في الأندلس . الم العربية . س ٤ ع١٢ (١٩٨١/٣م) ص ٩٤ ــ ٩٧ (١٠٤

المرأة في الإسلام ــ تراجم

* الأندلس ، ابن حزم/ رسالة في أمهات الخلف نشر صلاح الدين المنجد .ــ بيروت : دار الكتا الجديد ، ١٩٨٠ م .ــ ٤٧ ص . (١٠٥

* تدمري ، عمر عبد السلام/ نساء عالمات تاريخ لبنان الإسلامي . الفكر الإسلامي س ١٠ : ع ١و(١٩٨١/٢ م) ص ص ٣٢ . ٤٢ و ٦٩ ــ ٧٣ . (١٠٦

* حسن ، علي ابراهيم/ نساء لهن في التار الإسلامي نصيب .ــ القاهرة : دار النه مصر ، ١٩٨١ م ــ ١٤٤ ص . (١٠٧

* سلطان ، عابدة/ نساء مسلمات حكمن الهند الجهل . س ــ : ع ٦ (١٩٨١/٣ م) ص ٢٢ ــ ٢٩ (١٠٨

الطيبي ، عائدة/ الحدائق الغناء في أخبار ساء . مراجعة كتاب : الحدائق الغناء في أخبار ساء . تأليف : أبو الحسن علي بن محمد مافري . العربي . ع ٢٧١ (١٩٨١/٦ م) ص ص ١٤٣ — ١٤٩ (١٠٩)

عبيد ، منصور الرفاعي/ لمحات عن أمهات المؤمنين .— القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨١ م — ١٥٩ ص (١١٠)

يوسف ، عبد التواب/ نساء في الهجرة — ١ — منار الإسلام . س ٨ : ع ١ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٤٧ — ٥٣ (١١١)

المرأة في الحياة العامة

القاضي ، علي/ وظيفة المرأة في المجتمع الانساني . الوعي الإسلامي . س ١٨ : ع ٢٠٩ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٦٧ — ٨٥ (١١٢)

المرأة في العالم الإسلامي

* أبو السعود ، محمود/ دور الرجل والمرأة في الأسرة المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية . المسلم المعاصر . س ٦ : ع ٢١ (١٤٠٠/٢ هـ = ١٩٨٠/١ م) ص ص ٧ — ٣٨ . (١١٣)

* بابا

BABA, Baba of Karo A Woman of the Muslim Hausa , Ed Smith, Mary F. Fr. Hausa. Yale Univerdity Press, 1982

(١١٤)

* البهي ، محمد/ الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة .— القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨١ م .— ٧٢ص ؛ ١٩ سم .— (المرأة المسلمة)

(١١٥)

* جوهر ، صلاح/
المرأة العربية المعاصرة .. إلى أين ؟ الكويت : دار القلم ، ١٩٨٢م ، ١٩٦٠ ص؛ ٢٤ سم (١١٦)

* جينات ، جوزيف

GINAT, Joseph . Women in Muslim Rural Society London: Holt - Saunders, 1982, 268 PP.

(١١٧)

* حماد ، سهيلة زين العابدين/
مسيرة المرأة السعودية إلى أين ؟ .— جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .— ١٢٦ ص (١١٨)

* الخراساني ، غادة/
المرأة والإسلام (أول موسوعة عن المرأة العربية عبر العصور — الجزء الثاني) .— القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، ١٩٨٠ م .— ٣٩٢ ص؛ ٢٤ سم . (١١٩)

* خلف ، عبد الهادي/ مشكلات تعليم المرأة في الخليج العربي . الفكر العربي . س ٣ : ع ١٩ (١و١٩٨١٢ م) ص ص ٢١٨ — ٢٣٤ . (١٢٠)

* الزكاري ، العربي/ اهتمامات المرأة المسلمة المعاصرة تحت الجهر القرآني . دعوة الحق . س ٢٢ : ع ٧ (١٤٠٢/١ هـ) ص ص ٥١ — ٦٨ (١٢١)

* سميث ، جين

SMITH, Jane I. (ed) Women in Contemporary Muslim Socities, Lewisburg: (USA) Bucknell University Press, 1980. 259 PP.

(١٢٢)

* عبد الله ، ت

ABDULLAH, T & Zeidenstein, S. **Village Women of Bangladesh: Prospects Far Change - A Study Prepored for the Internaional? Labour Office within the Frömework of the World Employment Programme.** London: Pergamon P., 1981, 256 PP.

(١٢٣)

* العرابي ، حكمت/ **المرأة المعلمة في المجتمع السعودي ، تأثرها وتأثيرها بالتغير الاجتماعي والتحديث الثقافي مع بحث ميداني في مجتمع الرياض** ـــ القاهرة : كلية الآداب جامعة عين شمس ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م ـــ دكتوراه .

(١٢٤)

* منسز ، جوليت

MINCES, Juliette. **House of Obedience: Women in Arab. Society.** London: Zed Press, 1982, 160 PP. (Tr. Fr. French M. Pallis)

(١٢٥)

* هال ، بارجوري

HALL, Marijorie & ISMAIL, Bakhita Amin. **Sisters Under the Sun: the Story of Sudanese Women.** London: Longman, 1981, 270 PP.

(١٢٦)

المرأة في الغرب

* الألفي ، عمر وماهر حتحوت/ (« وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت » في القرن العشرين) في **المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي** ـــ الكويت : وزارة الصحة العامة ١٩٨١ م ـــ ٢ ص

(١٢٧)

* القاضي ، علي/ المرأة الغربية تشكو ، **منار الإسلام** . س ٧ : ع ١١ (١٤٠٢/١١ هـ) ص ص ـــ ١٢٠ ـــ ١٢٥

(١٢٨)

المهر انظر : الصداق

النفقة الشرعية

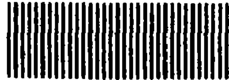
* طالب ، محمد يعقوب/

النفقة الزوجية في الشريعة الإسلامية ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ ـــ ماجستير .

(١٢٩)

النكاح

انظر : الزواج



INDEX

قائمة الناشرين والدوريات

الأزهر ، إدارة الأزهر ، القاهرة .

الاقتصاد الإسلامي . ص ب (١٠٨٠) ديرة ، دبي

البعث الإسلامي . ص ب (١١٩) لكنهؤ ، الهند .

التربية (القطرية) . ص ب (٨٠) الدوحة .

التضامن الإسلامي . ص ب (٢٤٧٥) مكة المكرمة .
الجيل . ص ب (٥٣٨١ — ١٣) بيروت .
الحكمة . ص ب (٢١٦ — ٢٥) بيروت .
دار الاعتصام ، ص ب ٤٧٠ القاهرة .
دار التوجيه ، الخندق العميق ، بيروت .
دار الدعوة ، ١ شارع منشا ، محرم بك ، الأسكندرية .
الدار السعودية للنشر . ص ب (٢٠٤٣) جدة .
الدار السلفية ، حولي ، عمارة العمر ، أمام المحافظة ، الكويت .
دار الشروق . ص ب (٤١٤٦) جدة .
دار الشروق ، ١٦ شارع جواد حسني . القاهرة .
دار الفكر العربي . ص ب (١٣٠) القاهرة .
دار القلم . ص ب (٢٠١٤٦) الكويت .
دار الكتاب الجديد . ص ب (٥٢٦٤) بيروت .
دار المعارف ، ١١١٩ شارع كورنيش النيل ، القاهرة .
دار نهضة مصر ، ١٨ شارع كامل صدقي ، الفجالة ، القاهرة .
دعوة الحق ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط .

عالم الكتب . ص ب (١٥٩٠) الرياض .
العربي . ص ب (٧٤٨) الكويت .
الفكر الإسلامي ، دار الفتوى ، شارع ابن الرشيد ، بيروت .
الفكر العربي . ص ب (٥٥٦٤ — ١٤) بيروت .
القدس . ص ب (٦٠٧١ — ١١) بيروت .
المجلة العربية . ص ب (٥٩٧٣) الرياض .
المسلم المعاصر . ص ب (٢٨٥٧) الصفاة . الكويت

مطابع المختار الإسلامي ، ص ب (١٧٠٧) القاهرة .
المكتب الإسلامي . ص ب (٣٧٧١ — ١١) بيروت .
مكتبة الأقصى . ص ب (٧٧٨١) عمان .
مكتبة الرسالة الحديثة . ص ب (٦٦٠٠) عمان .
مكتبة السلام العالمية ، ٣٢ شارع الفلكي ، القاهرة .
مكتبة الفلاح . ص ب (٤٨٤٨) الكويت .
مكتبة القرآن ، ١٦ شارع كامل صدقي ، القاهرة .
مكتبة المعارف . ص ب (٣٢٨١) الرياض .
مكتبة وهبة ، ١٤ أ شارع الجمهورية ، القاهرة .
منار الإسلام . ص ب (٢٩٢٢) أبو ظبي .
مؤسسة الرسالة . ص ب (٧٤٦٠ — ١١) بيروت .
المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ص ب (٥٤٦٠ — ١١) بيروت .
الهداية (البحرينية) . ص ب (٤٥٠) المنامة .
الهداية (التونسية) ، إدارة الشؤون الدينية ٢٠٤ — ٢٠٨ القصبة ، تونس
الوعي الإسلامي . ص ب (٢٣٦٦٧) الكويت .

Pablishers & Periodicals

* Advent Books, Inc,
  141 E. 44·th St., Suite 809, New York, NY 10017 U.S.A.
* Bucknell University Press
  Lewisburg, PA, 17837 U.S.A.
* Islsamic Studies
  P.O.Box No. 1035 Islamabad, Pakistan.

Ny 10523 U.S.A.

* Syracuse University Press

1600 Jamesvile Ave. Syracuse, New York 13210 U.S.A

* Ta - Ha Publishers

68A Delancy St., Lomdon, N.W.I U.K.

* Vikas Publidhing House, 5 Ansari Rd.,

* D. Garj, Delhi, India

Yale University Press

92A Yale Station, New Haven, Connecticut 06520 U.S.A.

* Zed Press Inc.

Calais, VT 05648 U.S.A.

* al- Ihihad

c/o MSA, P.O. Box 38 Plainfield, in 46168 U.S.A.

* Longman Group Ltd

Pinnacles, Harlow, Essey, U.K.

* Marry, J., Ltd.

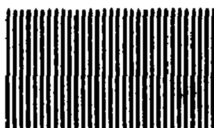
65 Clerkenwell Rd., London Eci U.K.

* the Mudlim World

77 Sherman St ., Hartford Conn . 06105 U.S.A;

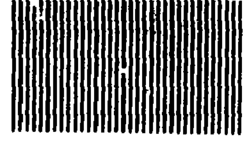
* Pergamon Perss, Int.,

Moxwell House, Fairview Park, Elmsford,





مؤتمرات



حلقة
رعاية الطفولة
في الاسلام

أبو ظبي ٩ ربيع الثاني ١٤٠٢ هـ = ٤ فبراير ١٩٨٢م
التقرير النهائي والتوصيات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وبعد :

بناء على أعمال الدورة الثالثة عشرة لاجتماعات المجلس الدائم لصندوق التضامن الاسلامي التي عقدت في مقر منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة في الفترة من ٣٠ صفر الى ٣ ربيع الأول ١٣٩٩ هـ الموافق ٢٨ الى ٣١ من كانون الثاني (يناير) ١٩٧٩ م .

وبالتنسيق والتعاون مع مكتب المستشار الثقافي بديوان سمو رئيس دولة الامارات العربية المتحدة ، ومع الاتحاد النسائي بدولة الإمارات ، وجامعة الإمارات العربية المتحدة عقدت حلقة دراسية حول (رعاية الطفولة في الإسلام) تحت رعاية صاحبة السمو الشيخة فاطمة وذلك بفندق هيلتون أبو ظبي في الفترة من ٦ الى ٩ ربيع الثاني ١٤٠٢ هـ الموافق ١ ـ ٤ شباط (فبراير) ١٩٨٢ م .

وقد دعي للمشاركة في هذه الحلقة جهات محلية وعربية وإسلامية وعالمية . وقد لبى الدعوة كل من :

أ ـ الجهات المحلية التالية

١ ـ ممثلو وزارات :
- الشئون الاجتماعية والعمل .
- التربية والتعليم والشباب .
- العدل والشئون الاسلامية والأوقاف .
- الاعلام والثقافة .
- التخطيط .
- الصحة .
- الخارجية .
- الداخلية .

٢ ـ القضاء الشرعي .
٣ ـ مركز الدعوة الاسلامية بالشارقة .
٤ ـ الشئون الدينية بوزارة الدفاع .

ب ـ الجهات العربية والاسلامية والعالمية الآتية :

١ ـ منظمة المؤتمر الإسلامي .
٢ ـ منظمة اليونيسيف .
٣ ـ ندوة العلماء بلكهنو ـ الهند .
٤ ـ اتحاد المدارس العربية الإسلامية بالرياض .

جـ ـ كما شارك كل من الأساتذة والعلماء الواردة أسماؤهم في القائمة المرفقة .

الجلسة الافتتاحية :

بدأت الجلسة الافتتاحية للحلقة في الساعة الحادية عشرة من صباح يوم الاثنين السادس من ربيع الأول ١٤٠٢ هـ . وقد حضر هذه الجلسة عدد من أصحاب المعالي الوزراء وسفراء الدول الإسلامية ، ولفيف من السادة العلماء وذوي الرأي والخبرة ، وجمع من السيدات العاملات في الاتحاد النسائي وغيرهم .

وقد استهلت الجلسة بتلاوة من القرآن الكريم ، ثم ألقى معالي سيف الجروان وزير العمل والشئون الاجتماعية بدولة الامارات العربية المتحدة كلمة الافتتاح فحيا الحاضرين ، ونقل اليهم تحيات سمو رئيس الدولة الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان ثم وجه الأنظار إلى عوامل تخلف العالم الإسلامي في الوقت الذي يندفع العالم الصناعي نحو حياة أفضل وأكثر رفاهية ، وطالب لذلك بضرورة التغيير من أجل تحقيق استقلالنا السياسي والاقتصادي والثقافي وبضرورة إعادة تربية أجيالنا على أساس وطيد لإحلال العلم مكان التخلف ، والتقدم مكان الخمول ، والايجابية مكان السلبية .

ثم أكد على أن التحدي الكبير الذي يواجهنا هو بناء مجتمع سليم منتج متطور يعتمد على الركائز من مجموع الأطفال والشبان . ومن هنا كانت رعاية الطفولة تمثل أهمية مركزية في عملية التنمية برمتها .

وأشار إلى أن وثيقة حقوق الطفل التي أعلنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٥٩ م أبرزت في الواقع ما سبق للحضارة الإسلامية أن صاغته من حقوق الطفل .. ولكن على الرغم من ذلك فإن الملايين من أطفال المسلمين اليوم يعانون من المرض والجوع والحرمان . ولذلك ناشد معاليه هذه الحلقة أن تؤدي مناقشاتها إلى وضع الضمانات الكفيلة بتوفير وسائل وضع ميثاقنا الإسلامي موضع التنفيذ ، حتى تصبح تنمية هذه الثروة البشرية هدفا استراتيجيا في إطار التنمية الشاملة .

ثم ختم خطابه بتوجيه الشكر إلى صاحبة السمو حرم رئيس الدولة لرعايتها هذه الحلقة ، كما شكر صندوق التضامن الإسلامي ، وجامعة الامارات العربية ، ومكتب المستشار الثقافي لسمو رئيس الدولة ، والاتحاد النسائي ، وكل من أسهم في الاعداد لهذه الحلقة ، كما شكر المنظمات الدولية والخبراء المشاركين في الحلقة ، وضيوفها الأعزاء .

وبعد ذلك ألقى الأستاذ الدكتور علي الكتاني المدير العام للمؤسسة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا والتنمية بمنظمة المؤتمر الإسلامي خطاب معالي الأمين العام للمنظمة السيد حبيب الشطي الذي أشار إلى أهمية العناية بالأطفال بوصفهم مستقبل الأمة ورصيدها وضمان بقائها ، وأملها في غد أفضل . كما أشار إلى مدى عناية الإسلام بالطفل بما أبطل من عادات الجاهلية ، وبما شرع من أحكام جديدة . وختم كلمته للحلقة ، راجيا لها التوفيق والنجاح .

وبعد ذلك ألقت الآنسة روضة عبد الله أمينة صندوق الاتحاد النسائي العام بدولة الامارات العربية المتحدة كلمة الاتحاد النسائي ، رحبت فيها بالسيدات والسادة الحضور نيابة عن صاحبة السمو الشيخة فاطمة رئيسة الاتحاد ، وشكرتهم باسمها وتمنت للحلقة النجاح في مهمتها الكبيرة .

وأخيرا تحدث الأستاذ الدكتور عز الدين ابراهيم المستشار الثقافي لسمو رئيس دولة الامارات العربية ، ومدير جامعة الامارات فرحب بالحاضرين ، ثم ذكر أهمية العناية بالأطفال في العالم الإسلامي ، حيث أن نسبة عالية من المائتي مليون طفل مسلم يعانون من

الجوع والمرض . واقترح إنشاء لجنة وطنية عليا في كل دولة إسلامية تضم جميع الجهات المعنية بشئون الطفل ، وتنسق نشاطها ، كما حض على تشكيل اتحاد نسائي إسلامي عالمي يضم الجمعيات النسائية الإسلامية ، كما اقترح عقد مؤتمر لوزراء الشئون الاجتماعية على مستوى العالم الإسلامي من أجل التأكيد والتركيز على حقوق الطفل المسلم والمرأة المسلمة .

الجلسة الاجرائية

عقدت بعد ذلك جلسة اجرائية ، انتخب فيها الأستاذ الدكتور عمر فروخ مقررا عاما للحلقة ، كما انتخب كل من الأستاذ الدكتور محمد عبد الرؤوف ، والأستاذ الدكتور عدنان محمد زرزور عضوين في لجنة الصياغة المكونة برئاسة المقرر العام .

كما اتفق في هذه الجلسة على مواعيد وموضوعات الجلسات القادمة وطرق اجرائها .

جلسات الأبحاث والمناقشات

وزعت أبحاث الحلقة التسعة على تسع جلسات مسائية وصباحية تناولت الموضوعات التالية :

١ ــ« المفهوم الإسلامي للانجاب » عرض فيه الأستاذ الباحث الدكتور حسان حتحوت وعاء الانجاب في الإسلام ، فبين أن داخله مودة ورحمة ، وخارجه نطاق منيع وحرم مقدس . ثم عرض لمسائل الاجهاض ومنع الحمل ، وثورة الجنس ، والانفجار السكاني ، ومسألة التحكم في جنس الجنين ، ومسألة أطفال أنابيب الاختبار . وبعض ملامح تربية الأولاد .

وعقب عليه الأستاذ الدكتور عدنان زرزور مؤكدا على أن أحكام الأسرة في الإسلام أحكام نهائية وقاطعة ، وأن مشكلة الندرة في الموارد الاقتصادية مصدرها سوء الاستغلال وسوء التوزيع .

وقد رأس هذه الجلسة سعادة الأستاذ الدكتور عز الدين ابراهيم . المستشار الثقافي لسمو رئيس الدولة ، مدير جامعة الامارات .

٢ ــ« رعاية الطفل في إطار التربية الإسلامية » للأستاذ عمر فروخ . أكد فيه الباحث على ضرورة العناية بالطفل في مرحلة مبكرة . ثم قسم مراحل إعداده وتربيته إلى خمس مراحل فصل فيها القول مع الشواهد والأمثلة الحية من الواقع الذي رآه الدكتور فروخ وأسهم في إعداده وأصلاحه .

وعقبت عليه الأستاذة الدكتورة نعيمة عيد ، مؤكدة على أهمية القدوة الحسنة وعلى خصوصية التربية الإسلامية وأصالتها ، ودعت إلى التمييز بين ما هو نافع وما هو ضار في باب الاقتباس من الثقافات الأخرى غير الإسلامية .

وقد رأس هذه الجلسة سعادة الأستاذ راشد عبد الله طه . وكيل وزارة التربية والتعليم والشباب .

٣ ــ« أسس الصحة النفسية للطفل المسلم » للأستاذ الدكتور مالك البدري هذا البحث محاولة لما أطلق عليه الأستاذ الباحث « أسلمة علم النفس » تعرض فيه لمسائل النمو وسيكولوجية الطفولة ، وللصحة النفسية وسيكولوجية النمو ، وللمعايير التي يفرق بها عادة بين الطفل السوي والطفل الشاذ ، ونقد هذه المعايير الأخيرة من

الوجهة الإسلامية ، كما عرض لقضايا نقدية أخرى ، وانتهى الى أن « الأسلوب الصحيح للتأصيل الإسلامي لعلم النفس هو الاهتمام بإجراء البحوث التجريبية المختبرية والميدانية لصياغة فكرنا الإسلامي والنظري على أسس راسخة . »

وعقب على البحث كل من الدكتور عبد الحليم محمود السيد والدكتورة نعيمة محمد عبد . عرض الدكتور عبد الحليم لمسألة تعريف الصحة النفسية ، وللمعايير التي استعرضها الباحث . وتوقفت الدكتورة نعيمة عند تحديد الباحث لمفهوم علم النفس الإسلامي ودعت الى « أسلمة » جميع المقومات التي تؤثر في حياتنا بوصف هذه « الأسلمة » ضرورة حياتية ، ولكنها أضافت ان الإعداد لها يحتاج إلى جهود كبيرة حتى تؤتي ثمارها المرجوة .

وقد رأس هذه الجلسة الأستاذ الدكتور سيد غنيم ، عميد كلية التربية بجامعة الامارات .

٤ ــ« أوضاع الطفل المسلم في مجتمعات الأقلية الإسلامية » للأستاذ الدكتور علي الكتاني . استعرض فيه الباحث مشكلة تربية الطفل تربية إسلامية في مجتمعات الأقليات الإسلامية ، وحلل المعوقات والمصاعب التي يجدها الآباء في الحفاظ على هوية أطفالهم الإسلامية في الدول النامية والدول الصناعية ، حيث يتعرض الطفل المسلم في الأولى أكثر من غيره للمجاعات والأمراض الفتاكة ، ويكون آخر من يحصل على خدمات الدولة في غالب الأحيان . وحيث يعمل المجتمع في الدول الثانية على دمج الطفل المسلم ثقافيا وعقائديا في المجتمع غير الإسلامي .

وقد عقب على هذا البحث الدكتور محمود شعبان ، مؤكدا على الجوانب العملية في حل هذه المشكلة ، والتي اقترحها الدكتور الكتاني بحكم رؤيته لهذه المشكلة عن قرب .

وقد رأست هذه الجلسة الأستاذة الدكتورة سعاد الفاتح الأستاذة بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان .

٥ ــ« الطفل المسلم في الأقلية الاسلامية بالهند » للأستاذ سلمان الحسيني الندوي ، عرض فيه لمشكلات المسلمين في الهند وللأطفال المسلمين بوجه خاص ، فتحدث عن مشكلة اللغة والثقافة ومناهج التعليم الحكومية ، وعن مشاكل الاقتصاد والسياسة وغير ذلك . ثم أبان عن جهود هذا الشعب في الحفاظ على الشخصية الإسلامية في شبه القارة الهندية .

وقد عقب على البحث الأستاذ الدكتور علي الكتاني ، موضحا أثر السياسة البريطانية الاستعمارية في شبه القارة ، وأثر النظم العلمانية على أطفال العالم الإسلامي بوجه عام .

وقد رأس الجلسة سعادة السفير الشيخ أحمد بن علي المبارك ، مدير الادارة الإسلامية بوزارة الخارجية بالمملكة السعودية ، نائب رئيس المجلس الدائم لصندوق التضامن الإسلامي .

٦ ــ« الطفل المسلم في مجتمعات الأقليات في العالم الغربي » قدم هذا البحث السيد الدكتور محمود رشدان .

حدد السيد الباحث الأسباب الداعية لهذه الدراسة حيث وصف هذه الأقليات بأنها ثغور متقدمة في المواجهة مع أمريكا

والغرب ، وبأنها كذلك نافذة للعالم الإسلامي على العالم الغربي ، وعرض الدكتور بالدراسة لصفات الوجود المسلم في أمريكا الشمالية ، وللأطفال المسلمين في الغرب ، مفصلا القول في كل من العوائق التي تقف في وجه الطفل المسلم هناك ، والجهود المبذولة لتحسين أوضاع الطفل المسلم في الغرب .

وقد عقبَ عليه الأستاذ سلمان الحسيني الندوي مؤكدا على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لبعض بلدان العالم الإسلامي ، والتي تمكنها من تأسيس ورفد مشاريع تربوية واقتصادية تسمح للمسلمين في الغرب بالبقاء والاستمرار والتأثير كذلك .

وقد رأس هذه الجلسة السفير الشيخ أحمد ابن علي المبارك .

٧ ـــ « الطفل المسلم في إطار قوانين الأحوال الشخصية » للأستاذ الدكتور عبد الرحمن الصابوني . استهله الدكتور الباحث بالاشارة الى فكرة تقنين مسائل الأحوال الشخصية ، والى أن استمداد تشريعات الأسرة ، ومنها حماية الطفولة من الشريعة الإسلامية لا يكفي إذا لم تكن بقية التشريعات في سائر نواحي الحياة والمجتمع تعتمد على أحكام الدين الإسلامي ، ثم تحدث عن حقوق الطفولة في الإسلام ، وتحدث عن حقوق الجنين ، ومسألة مدة الحمل ، كما تحدث عن الحضانة والرضاع والنفقة وتحريم التبني ووجوب رعاية اللقطاء ، كما بين أهمية أحكام الولاية على النفس والولاية على المال بالنسبة لحماية الطفل . مؤكدا من خلال بحثه أنه لم يسعد طفل في العالم كما سعد الطفل المسلم في ظل أحكام الشريعة الإسلامية . وقد ختم بحثه ببيان إحصائي نفى فيه صلة الطلاق وتعدد الزوجات بتشرد الأطفال ، وذكر أن للتشرد أسبابا أخرى يجب أن تعالج .

وقد عقب على هذا البحث الأستاذ الدكتور حمد كبيسي ، مؤكدا على وجوب الأخذ بروح الشريعة ، والالتزام بأحكامها .

وقد رأس هذه الجلسة سعادة الأستاذ صلاح الدين الشاش ، رئيس المحكمة الاتحادية العليا لدولة الامارات العربية المتحدة .

٨ ـــ « دراسة للخدمات التوجيهية المقدمة للطفل المسلم في العصر الحديث » للسيد الدكتور نجيب الكيلاني . حدد الدكتور في بحثه مجال هذه الخدمات التوجيهية ، وقال انها توجد حيث يوجد الطفل في الأسرة والبيت والشارع والروضة والمدرسة والاذاعة والتلفزيون ... الخ. ثم ركز في حديثه على الكلمة المسموعة والمطبوعة والمصورة . وقدم ملاحظاته واستقراءاته حول علاقة الأطفال بالتلفزيون وما يعرضه من مسلسلات وأفلام وغير ذلك . ثم عرض لماهية أدب الطفل المسلم وما هي شروطه ومواصفاته ، وما هي أنواعه ، وما هو شكله ومضمونه ، وشروط نجاحه وأدائه لدوره .

ثم عقب عليه الأستاذ سعيد حارب موضحا الهدف الذي يجب أن نسعى إليه من برامج الأطفال التلفزيونية ، ومن سائر برامج هذا الجهاز ، وانه يجب أن يكون إسلاميا بطبيعة الحال .

ودعا إلى عدم إغفال الجوانب غير الجهادية في عرض روايات التاريخ الإسلامي كما دعا إلى ربط البرامج بأسلوب تعليمي ارتقائي على

نحو ما أشار إليه الدكتور الكيلاني .

وقد رأس هذه الجلسة سعادة الأستاذ عبد الله النويس ، وكيل وزارة الاعلام والثقافة .

٩ ـــ« دراسة إسلامية للميثاق العالمي لحقوق الطفل » : نحو ميثاق الطفل المسلم « للأستاذ الدكتور عثمان فراج . استعرض الباحث أهمية مرحلة الطفولة في بناء شخصية الراشد . ثم قام بدراسة تحليلية لمبادىء الميثاق العالمي لحقوق الطفل ، وذكر أنه لم يأت بجديد على الإسلام . وقد خلص الباحث إلى أن أي تفكير في إعداد ميثاق للطفل المسلم لابد أن تسبقه دراسات متعمقة لتحديد المعوقات في المجتمعات الإسلامية ، وإعداد الميثاق في ضوئها بحيث يحتوي على الضمانات التي تكفل وضعه موضع التنفيذ .

وقد علق على هذا البحث السيد الدكتور شمس ميرغني فراج . فبين أن أسباب تخلف الطفل المسلم لا تكمن في الجانب المادي فحسب ، بل في أمور أخرى كثيرة مادية وروحية وغيرها .

وقد رأس هذه الجلسة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الصابوني ، وكيل كلية الشريعة والقانون بجامعة الامارات .

هذا ، وقد أثارت هذه البحوث والدراسات والتعقيبات أسئلة وتعليقات هامة ، شارك فيها معظم الحضور في هذه المرحلة . وقد أسفر كل ذلك في النهاية عن اتخاذ التوصيات التالية :

التوصيـــات

١ ـــإنشاء لجنة عليا لرعاية الطفل المسلم في كل قطر إسلامي ، تكون مهمتها العناية بالأطفال في كل ما يتعلق بهم من الشؤون الصحية والتربوية والثقافية وغيرها .

٢ ـــالدعوة الى عقد اجتماع لوزراء الشئون الاجتماعية والوزراء المختصين في الدول الإسلامية لدراسة أوضاع الطفل المسلم في العالم الإسلامي ، وللنظر في تشكيل اتحاد نسائي إسلامي ينسّق الجهود بين الهيئات الموجودة في العالم الإسلامي .

٣ ـــالطلب إلى منظمة المؤتمر الإسلامي تكوين هيئة إسلامية على مستوى العالم الإسلامي ، تقوم بتنسيق الجهود التي تبذل لرعاية الأطفال المسلمين ، وتغذي الهيئات الاقليمية بما يعينها على أداء مهمتها على أحسن وجه .

٤ ـــالعمل على توحيد التشريعات الخاصة بالأسرة في الأقطار الإسلامية ، وفق أحكام الشريعة الإسلامية .

٥ ـــمطالبة وزارات الإعلام في الأقطار الإسلامي بأن تراعي حاجة الطفل المسلم في برامجها الإذاعية والتلفزيونية وبأن تستعين في ذلك بذوي الاختصاص وأصحاب الدراية في ميدان رعاية الطفولة في الاسلام .

٦ ـــإعادة النظر في البرامج الدراسية ، وخصوصا برامج المراحل التعليمية الأولى بما يتناسب مع حاجة الطفل المسلم السلوكية والثقافية ، مع توجيه عناية خاصة لتدريس السيرة النبوية الشريفة وسائر مواطن التأسّي في حياة الصحابة وسيرة السلف الصالح .

٧ ـــإنشاء دور رعاية للأطفال المسلمين اليتامى ، تهيىء لهم بيئة إسلامية ومناخا يعوضهم شيئا مما فاتهم من عطف الأب وحنان الأم . وتشجيع الوقف على هذه الدور ، بوصفه صدقة جارية ، وصورة من أهم صور التكافل المعاشي بين أجيال المسلمين .

٨ — التوسع في نشر الكتب المناسبة للطفل المسلم في مختلف مراحل نموه وتطوره مادة وأسلوبا وأخراجا ، وإنشاء مجلة إسلامية للأطفال على مستوى العالم الإسلامي ، والتعاون مع دور النشر في هذا المجال .

٩ — الاهتمام بإنشاء مكاتب لتحفيظ القرآن الكريم ، وتشجيع الحفاظ من الصغار بعقد المسابقات ، وتقديم سائر الحوافز الأدبية والمادية المناسبة .

١٠ — مناشدة الحكومات الإسلامية ، وذوي الثراء من المسلمين ، العناية التامة بمشاكل الأقليات الإسلامية في مختلف بلاد العالم ، ورفد هذه الأقليات بالمساعدات الوافره ، وخصوصا في الجهود المبذولة في شئون المسلمين ، وتشجيع هذه الأقليات على إنشاء مراكز دعوة طبية إسلامية ، وتأسيس مراكز للتدريب المهني المناسب لكل من أبناء المسلمين وبناتهم .

١١ — حث الأقليات الإسلامية على تنظيم أنفسهم وتوحيد جهودهم — مع مراعاة القوانين المحلية — حتى تستخدم المساعدات التي تقدم لهم من العالم الإسلامي في وجوهها الصحيحة ، وحتى تكون فعّالة وناجعة . بالاضافة الى تبادل الزيارات مع هذه الأقليات في سبيل التعرف على أوضاعها الحقيقية وخصوصا أوضاع الأطفال المسلمين .

١٢ — المساهمة في إنشاء أوقاف إسلامية تضمن دخلا ثابتا للمؤسسات الإسلامية لهذه الأقليات ، وبخاصة تلك المؤسسات التي تعني بشؤون الطفل المسلم .

١٣ — توجيه أجهزة الاعلام إلى إنتاج مواد إذاعية وتلفزيونية ذات محتوى إسلامي واهدائها إلى الأقليات المسلمة .

١٤ — سعي الحكومات الإسلامية لدى الدول الأجنبية لاقناعها بمعاملة الأقليات الإسلامية على قدم المساواة مع الأغلبية المحلية ، واحترام خصوصيتها .

١٥ — إنشاء مدارس إسلامية ابتدائية وثانوية داخلية في البلاد التي بها أقليات إسلامية تدرس فيها المناهج التعليمية الرسمية ، ويضاف إليها دراسة الإسلام واللغة العربية يوميا ، ومساندة المدارس القائمة .

١٦ — إنشاء مكتب إسلامي للمتابعة في كل من أوربة وأمريكة واسترالية يفرغ لمتابعة ما ينشر عن الإسلام بصورة عامة . ويقوم بالسعي لدى الجهات المعنية — في تلك البلاد — لتنقية هذه الكتب من الأخطاء الواردة فيها عن الإسلام والمسلمين .

١٧ — نشر مجلة دورية تتولى التعريف بالإسلام في تلك الديار ، كما تتولى العمل على تصحيح تلك الأخطاء ، وعلى تحسين تصور الناس للإسلام ، وفهمهم له .

١٨ — مناشدة منظمة المؤتمر الإسلامي أن تعمل على وضع وثيقة تتضمن حقوق الطفل المسلم .

١٩ — توجيه عناية خاصة للأطفال الفلسطينيين والأفغانيين .

٢٠ — طبع بحوث هذه الحلقة وما تم فيها من تعقيبات وتعليقات وأسئلة ومداخلات هامة .

٢١ — وأخيرا توصي الحلقة بتعميم هذه التوصيات على جميع الجهات المعنية في العالم الإسلامي ، كما تحث جميع المشتركين في هذه الحلقة أن يعمل كل منهم في حدود اختصاصه وإمكاناته على وضع هذه التوصيات موضع التنفيذ .

والحمد لله رب العالمين

ندوة

المتهم وحقوقه

في الشريعة الإسلامية

توصيات
الندوة العلمية الثالثة التي عقدها
المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب
في موضـــوع
« المتّهم وحقوقه في الشريعة الإسلاميّة »
في الفترة الواقعة
ما بين ٢٠ شعبان ــ ٢٤ منه لسنة ١٤٠٢ هـ
الموافق
« ١٢/٦/١٩٨٢ م ــ ١٦/٦/١٩٨٢ م »
وذلك
بمدينة الرياض بالمملكة العربيّة السعوديّة

إيماناً بأنّ نبيّنا محمداً ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ قد بعث بملّة حنيفيّة ، وشرعة بالمكلّفين بها حفيّة ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، ويُعرف أنّ الرفق خاصيّتها ، والسماح شأنها ، وترفّق بجميع المكلّفين مطيعاً وعصيّاً ، وسوّى بينهم ــ بحكم العدل ــ شريفاً ودنيّاً .

وانطلاقاً من أنّ الشريعة في مبادئها وكليّاتها أساس متين لتأمين الأفراد ، وعدم التفريط فيها ، أو العدوان عليها .

وتأسيساً على أنّ أيّ متّهم لا يؤخذ بلا بيّنة ، أو بناءاً على الريبة والشك ؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ــ: « لو كنت راجماً أحداً بغير بيّنة ــ لرجمت فلانة ؛ فقد ظهر منها الريبة في منطقها ، وهيئتها ومن يدخل عليها » .

وتأكيداً لكرامة الإنسان ، وحقّه في الحياة المأمونة المكفولة له فيها عصمة حياته وماله وعرضه ، والمحافظة على أسراره : امتثالاً لقوله تعالى : «ولقد كرّمنا بني آدم » ، وقوله : « ولا تجسّسوا » ، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم ــ: « إنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا ...» الحديث : قام « المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض » بعقد الندوة العلمية الثالثة في الفترة من السبت (٢٠ شعبان ١٤٠٢ هـ الموافق ١٢ يونيو ١٩٨٢ م حتى الأربعاء ٢٤ شعبان ١٤٠٢ هـ الموافق ١٦ يونيو

١٩٨٢ م) تحت عنوان : المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلاميّة » ، ودعا لها المتخصّصين من رجال الجامعات والقضاء والأمن بالوطن العربي الذين أسهموا ببحوثهم القيّمة ــ التي زادت على العشرين بحثاً في الموضوعات المتفرّعة من العنوان المذكور ، وهي :

١ ــ حقوق المتهم في مرحلة التحقيق .
٢ ــ أصل براءة المتهم .
٣ ــ وسائل الشريعة الإسلامية لتحقيق العدالة .
٤ ــ أثر القرآن في الحكم على المتهم .
٥ ــ المعاقبة على التهمة .
٦ ــ الاعتراف غير الارادي .
٧ ــ رجوع المتهم عن الاقرار الصادر منه .
٨ ــ تعويض المتهم عمّا يلحقه بسبب الدعاوى الكاذبة .

وقد شكلت لجنة لصياغة التوصيات المستمدة من البحوث ، وما دار في المناقشات العلنية من الأساتذة الدكتور محمد محيي الدين عوض ، والشيخ عطية محمد سالم ، والدكتور التهامي نقرة ، والدكتور طه جابر العلواني ، وخلصت إلى : أنّ « المتهم » وهو كل من قامت دلائل أو أمارات يعتد بها على اتهامه في جريمة ، سواء كانت موجبة لحدّ أو قصاص أو تعزير ــ حقوقاً في الشريعة الإسلامية ، تعدُّ محصلة الموازنة بين صيانة حقوقه الأساسية في سلامة جسده ، وعصمة حياته ، وحرماته وأسراره من ناحية ، وحق المجتمع الإسلاميّ في العقاب على كل ما يخل بأمنه ، أو ينتهك مقاصد الشارع .

ولما كان الأصل في الإنسان أنّه معصوم الدم والمال والعرض ، وكانت الجريمة أمراً شاذاً يجب على مدعيه إثباته ــ لذلك كان كل متهم بريئا حتى تثبت إدانته .

أو كما يقول الفقهاء : الأصل فيه براءة الذمة من الحقوق ، وبراءة الجسد من الحدود والتعاذير والقصاص ؛ ولكن إذا قامت دلائل ــ يعتد بها على اتهامه : ترتبت للمجتمع حقوق ــ أيضا ــ : حماية لحق المجتمع في عقاب المجرمين .

فإذا اتهم إنسان وجب :

أولا ــ إحاطته علماً بالتهمة الموجهة إليه ، وشرحها ، واطلاعه على كل ما قام ــ قبله من دلائل أو حجاج .

ثانياً ــ تمكينه من دفع ما قام ــ قبله ــ من أمارات أو دلائل .

ثالثاً ــ تمكينه ــ عند الاقتضاء ــ من الاستعانة بمن يشاء من الخبراء والشهود لتأييد براءته .

رابعاً ــ قيام المدّعى دائما ــ باثبات ما يدّعيه من موجبات للحد أو القصاص أو التعزير ، وعدم التزام المتهم باثبات براءته .

خامساً ــ عدم ارغام المتهم على أن يدلي بما لا يريد الادلاء به ، أو منعه من قول ما يريد قوله ، أو إكراهه على تقديم دليل ضد نفسه .

سادساً ــ عدم ابتذاله مادياً أو معنوياً ، أو إذلاله ، وبالتالي معاملته ــ أيضا ــ بما يحفظ كرامته بصفته إنسانا ، سواء من جانب رجال الشرطة ، أو من جانب رجال القضاء .

سابعاً ــ عدم أخذه بالشك ؛ لأنّ كل شك يفسّر لصالحه ، ويؤيد أصل براءته ، فلئن يخطيء الامام في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة .

ثامناً ــ عدم حبسه للاستكشاف نظراً لوجود لوث إلا لمدة محددّة : تأميناً لحسن سير التحقيق أو

المحاكمة ، وعدم التأثير على الشهود ، أو طمس الأمارات المادية في سبيل مصلحة العقاب ، ولتأمين سلامته في بعض الأحيان .

تاسعاً ـــ كفالة سرعة الإجراءات الجنائية ، مع كفالة محاكمة عادلة له ، وعدم تضليله .

عاشراً ـــ تعويضه عمّا يلحقه من أضرار ماديّة ومعنويه بسبب الدعاوى الكاذبة ، أو الكيديه .

حادي عشر ـــ المساواة بين جميع المتهمين والمدانين أمام العدالة بما في ذلك عدالة التنفيذ .

ثاني عشر ـــ دراسة حالة المتهم الشخصية ، وما يحيط به من ظروف ، ليتبيّن مدى تكليفه في الحدود ، وتفريد العقاب في التعاذير .

ثالث عشر ـــ درء الحدّ بالشبهة ، سواء كانت الشبهة ترجع إلى الحجاج الشرعيّة ، وعدم توافرها ، أو عدم توافر شروطها ، واعتبار الرجوع عن الاقرار شبهة تدرأ الحدّ .

رابع عشر ـــ سماع تظلّمه من الحكم بهدف نقضه .

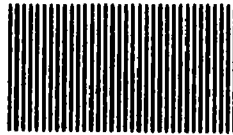
خامس عشر ـــ كفالة حقوق المتهم : بالغاً كان أم حدثاً ، مع مراعاة ظروف المتهم الحدث الخاصة به .

* * *

وتأمل الندوة أن يعم تطبيق الشريعة الإسلامية جميع أنحاء العالم الإسلامي نظراً لما تكفله من حقوق للمتهم تحفظ عليه كرامته بوصفه إنساناً ، وحقه في الدفاع عن نفسه ، ولما تكفله من ناحية أخرى من حماية المجتمع ضدّ المعتدين على مصالحه الضرورية والحاجية والتحسينية ، كما يتضح مما وصلت إليه من توصيات نتيجة البحوث المقدمة من شتى الباحثين على اختلاف بلادهم ، وتنوع أبحاثهم .

وندعو الله القدير أن يوفق القائمين على المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب لمواصلة جهوده ودراساته وندواته العلمية ، مع توزيع جميع أعماله على البلاد العربية والإسلامية للتبصر بأحكام الشريعة في شتى التفصيلات العملية المتعلقة بمكافحة الجريمة ، ومحاكمة المتهمين ، ومعاملة المذنبين . .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



دراسات غرب آسيا بجامعة عليكره) والأستاذ ضياء الحسن الندوي (الجامعة الملية الإسلامية نيودلهي) والبروفيسور سيد عبد الرحيم (جامعة ناكبور) والأستاذ عبد المتين (جامعة كوهاتي) والدكتور راحت الله (جامعة كلكته) والبروفيسورة مهر النساء (الجامعة العثمانية حيدر آباد) والدكتور عبد العلي (الكلية الحميدية بوبال) والأستاذ شميم الحسن (جامعة نهرو نيودلهي) وعضو مختار أو مفوض من الرئيس .

وأهداف هذه الجمعية التي تسمى بـ « رابطة أساتذة اللغة العربية لعموم الهند » ما يلي :

١ ــ تزويد أساتذة اللغة العربية وآدابها في الجامعات والكليات والمدارس والمعاهد الأخرى المهتمة بتعليم اللغة العربية كمادة من مقرراتها الدراسية ، بمنبر لتبادل آرائهم عن المشكلات التي تتعلق بالمناهج والكتب ونحوها مما يخص الدراسات العربية في الهند .

٢ ــ ترسيخ العلاقات مع المعاهد التي تدرس فيها اللغة العربية ومساعدتها ــ إذا شاؤوا ــ في الحصول على الصحف والمجلات والكتب ، واكتساب المعونات التي تستحقها من الجهات الرسمية للمجلس الأعلى للجامعات الهندية ووزارة التربية بالذات .

٣ ــ تقديم أي مشكلة من المشكلات التي يواجهها قسم من إحدى الجامعات أو الكليات ، إلى وزارة التربية بشأن الحصول على الصحف والمجلات والكتب ، وتدريب المعلمين ، وإقامة الندوات وغيرها من المشكلات المتصلة بالحياة الأكاديمية .

٤ ــ تمثيل أي معهد أو قسم لدى الوزارة وطلب مساعدتها من أجله ، في حالة التماسه من الوزارة ، من أجل الحصول على خدمات أستاذ زائر من الدول العربية تحت البرامج الثقافية المتبادلة .

٥ ــ تنظيم مؤتمر سنوي لأساتذة اللغة العربية على مستوى عموم الهند بالمساعدة المادية من المجلس الأعلى للجامعات ووزارة التربية الهندية لتكاليف الاجتماع ونفقات سفر وإقامة الوفود والمندوبين ، وذلك لإتاحة فرصة لتبادل الآراء حول المشكلات التي تخص الدراسات العربية والبحوث على مختلف المستويات بالهند وتوجيه الدعوة كذلك إلى وفود الدول العربية للمشاركة في هذه المناسبات .

٦ ــ إقامة الندوات العادية وحفلات النقاش والمؤتمرات حول القضايا التربوية المعروفة بجانب البرامج الثقافية المعروفة .

٧ ــ أي نشاط آخر يتصل بتعليم اللغة العربية وبحوثها في الهند .

المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي

الكويت ٦ - ٨ جمادى الآخرة ١٤٠٣ هـ
٢١-٢٣ مارس ١٩٨٣ م

تقرير اللجنة التحضيرية والفتاوى والتوصيات من لجنة العلماء

تم بعون الله خلال الفترة الواقعة بين ٦ — ٨ جمادى الآخرة عام ١٤٠٣ هـ ، الموافق ٢١ — ٢٣ مارس عام ١٩٨٣ م ، عقد المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي في دولة الكويت ، بدعوة مشتركة من البنوك الإسلامية التالية :

١ — بيت التمويل الكويتي — الكويت
٢ — بنك دبي الإسلامي — دبي
٣ — بنك البحرين الإسلامي — البحرين
٤ — الشركة البحرينية الإسلامية للاستثمار — البحرين

وقد رأت اللجنة التحضيرية المشكلة من البنوك الداعية ، بالإضافة إلى مشاركة البنك الإسلامي الدولي — بالقاهرة — والبنك الإسلامي للتنمية في جده أن تكون أبحاث المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي مكملة لأبحاث المؤتمر الأول للمصرف الإسلامي ، الذي عقد في دبي في الفترة من ٢٣ — ٢٥ جمادى الآخرة عام ١٣٩٩ هـ ، الموافق من ٢٠ — ٢٢ مايو ١٩٧٩ م .

كما حرصت اللجنة التحضيرية على دعوة عدد من علماء الفقه الإسلامي ليبيّنوا رأي الفقه الإسلامي فيما يتم عرضه من أبحاث ، وما تقوم به البنوك الإسلامية من أعمال ، وقد تكرم بتلبية الدعوة مشكورا كل من الأساتذة الفقهاء :

١ — فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد السائح
٢ — فضيلة الأستاذ الشيخ بدر المتولي عبد الباسط
٣ — فضيلة الأستاذ الشيخ زكريا البري
٤ — فضيلة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي
٥ — فضيلة الأستاذ الشيخ ابراهيم المحمود
٦ — فضيلة الأستاذ الشيخ محمد سليمان الأشقر
٧ — فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الحبيب الخوجه
٨ — فضيلة الأستاذ الشيخ زكي الدين شعبان
٩ — فضيلة الأستاذ الدكتور محمد حسن الأمين
١٠ — فضيلة الشيخ الصديق الضرير

وشملت الأبحاث التي تم عرضها في هذا المؤتمر المواضيع التالية :

١ ــ الربا وأثره على المجتمع الانساني للباحث الدكتور عمر الأشقر

٢ ــ منهج الدعوة إلى مفاهيم المصارف الإسلامية للباحث ــ الدكتور حسين شحاته

٣ ــ أسلوب المضاربة الشرعية تطبيقاته المعاصرة للباحث ــ الدكتور عبد الستار أبو غده

٤ ــ أعمال الصرف وتبادل العملات للباحث ــ الدكتور سامي حمود

٥ ــ البيوع في الشريعة الإسلامية للباحث الشيخ عبد الحميد السائح

٦ ــ التعامل في أسواق السلع والأسهم للباحث الدكتور معبد على الجارحي

كما قدمت البنوك الإسلامية المبينة تالياً ، صوراً من أعمالها ، على لجنة العلماء للنظر في وجوه التوافق أو ما يتطلب التصحيح من أجراءات وهذه البنوك هي :

١ ــ بيت التمويل الكويتي
٢ ــ بنك دبي الإسلامي
٣ ــ البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار .
٤ ــ المصرف الإسلامي الدولي ــ لوكسمبرغ .
٥ ــ بنك البحرين الإسلامي ــ البحرين

وقد جرى عرض الأبحاث والتعقيب عليها والرد على الأسئلة المطروحة وذلك في جو علمي هادف للوصول إلى أقرب ما يكون من الحق .

وختم المؤتمر أعماله في نهاية اليوم الثالث بعد اتمام المناقشة في المواضيع المدرجة على جدول الأعمال . وقد اتخذت لجنة العلماء الفتاوى والتوصيات المرفقة .

وان اللجنة التحضيرية لتسجل شكرها وتقديرها للرعاية الكريمة التي لقيها المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي من حكومة دولة الكويت وتخص بالشكر سمو ولي العهد رئيس مجلس الوزراء الشيخ سعد العبد الله السالم الصباح ومعالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية أحمد سعد الجاسر وجميع الذين أسهموا في نجاح هذا المؤتمر .

كما تشكر اللجنة التحضيرية العلماء الأجلاء والباحثين الذين كان لمساهمتهم جميعا بالرأي والمناقشة والتدقيق الفقهي المستفيض أثر واضح في إقرار الفتاوى والتوصيات التي ستكون نبراسا للمصارف الإسلامية في توضيح الطريق أمامها لإكمال المسيرة في طريق العمل الحلال .

بســـم الله الرحمن الرحيم

الفتاوى والتوصيات من لجنة العلماء

١ــ يؤكد المؤتمر أن ما يسمى بالفائدة في اصطلاح الاقتصاديين الغربيين ومن تابعهم هو من الربا المحرم شرعا .

٢ــ يوصي المؤتمر أصحاب الأموال من المسلمين بتوجيه أموالهم أولا إلى المصارف والمؤسسات والشركات الإسلامية داخل البلاد العربية والبلاد الإسلامية ، ثم في خارجها وإلى أن يتم ذلك تكون الفائدة التي يحصلون عليها كسبا خبيثا ، وعليهم استيفاؤها والتخلص منها بصرفها في مصالح المسلمين العامة . ويعتبر الاستمرار في إيداع الأموال في البنوك والمؤسسات الربوية مع امكان تفادي ذلك عملا محرما شرعا .

٣ــ يوصي المؤتمر بتشجيع المصارف الإسلامية القائمة ودعم إنشاء المزيد من هذه المصارف لتعم منافعها على جميع المستويات .

٤ــ يوصي المؤتمر المصارف الإسلامية تعميق التعاون فيما بينها على كل المستويات ، ولا

سيما في مجال التعاون لإنشاء مصرف إسلامي دولي ليسهل ابتعادها عن التعامل مع البنوك الربوية كلما أمكن ذلك .

٥ـ يؤكد المؤتمر وجوب اتفاق المصارف والمؤسسات والشركات الإسلامية ابتداء مع أصحاب أموال الاستثمار على نسبة الربح لكل طرف ، ولا يجوز تأجيل هذا الاتفاق إلى ما بعد .

٦ـ يجوز الاتفاق بين المصارف الإسلامية والمستثمرين والعاملين في المال على اشتراط مبلغ معين يستحقه المصرف أو المستثمر أو العامل إذا زاد الربح عن حد معين ، فإن هذا الاشتراط لا يؤدي إلى قطع الاشتراك في الربح .

٧ـ لا يحل تبايع الذهب والفضة والنقود بعضها ببعض إلا بالتقابض الفوري ، ويكون التبايع في هذه الأصناف على أساس التسليم الآجل هو من الربا المحرم شرعا .

٨ـ يقرر المؤتمر أن المواعدة على بيع المرابحة للآمر بالشراء ، بعد تملك السلعة المشتراه وحيازتها ثم بيعها لمن أمر بشرائها بالربح المذكور في الموعد السابق هو أمر جائز شرعا طالما كانت تقع على المصرف الإسلامي مسؤولية الهلاك قبل التسليم ، وتبعة الرد فيما يستوجب الرد بعيب خفي .

وأما بالنسبة للوعد وكونه ملزما للآمر أو المصرف أو كليهما ، فإن الأخذ بالإلزام هو الأحفظ لمصلحة التعامل واستقرار المعاملات ، وفيه مراعاة لمصلحة المصرف والعميل ، وإن الأخذ بالإلزام أمر مقبول شرعا ، وكل مصرف مخيّر في الأخذ بما يراه في مسألة القول بالإلزام حسب ما تراه الرقابة الشرعية لديه .

٩ـ يرى المؤتمر أن أخذ العربون في عمليات المرابحة وغيرها جائز بشرط أن لا يحق للمصرف أن يستقطع من العربون المقدم إلا بمقدار الضرر الفعلي المتحقق عليه من جراء النكول .

١٠ـ لتغطية الحساب المخصص لمواجهة مخاطر الاستثمار يجوز أن يقتطع المصرف الإسلامي سنويا نسبة معلنة من صافي أرباح الاستثمار المتحققة من مختلف العمليات الجارية خلال السنة المعنية . وتبقى هذه المبالغ المقتطعة محفوظة في حساب مخصص لمواجهة أية خسائر تزيد عن مجموع أرباح الاستثمار في تلك السنة .

١١ـ يوصي المؤتمر تأسيس مؤسسات إسلامية للتأمين التعاوني للقيام بأعمال التأمين وإعادة التأمين .

١٢ـ يوصي المؤتمر الجامعات العربية والإسلامية بضرورة الاهتمام بتدريس الاقتصاد الإسلامي بفروعه ونظمه التطبيقية المختلفة ، كما يوصي بضرورة أنشاء المزيد من مراكز أبحاث الاقتصاد الإسلامي .

١٣ـ يوصي المؤتمر بإنشاء المزيد من مراكز إعداد وتدريب العناصر العاملة في الوحدات الاقتصادية الإسلامية مع الاهتمام بالجوانب العقائدية والخلقية .

١٤ـ يوصي المؤتمر بالاهتمام بالدعوة إلى مفاهيم المصارف الإسلامية باستخدام جميع الوسائل المختلفة الحديثة .

١٥ـ يقرر المؤتمر أن التعامل في أسواق السلع والأسهم في الأسواق المالية أمر يحتاج إلى دراسة مفصلة وان المطلوب هو التحضير لبحث هذا الموضوع في مؤتمر علمي خاص بذلك .



بيت التمويل الكويتي

تقرير مجلس الادارة

والميزانية العمومية

١٩٨٢

الاقتصاد العالمي

نسب النمو الاقتصادي

خلال عام ١٩٨١ سادت توقعات بأن عام ١٩٨٢ سيشهد بداية الانتعاش الاقتصادي العالمي ، ولكن واقع الحال جاء مغايراً لتلك التوقعات حيث أتسم العام بتراجع النمو الاقتصادي وأرتفاع نسب البطالة وأختلال موازين المدفوعات وأرتفاع العجز في الموازنات العامة .

فقد تراجع معدل النمو الأقتصادي في الدول الصناعية مجتمعة من + ١,٢٪ عام ١٩٨١ الى - ٠,٥٪ عام ١٩٨٢ وشهد الأقتصاد الكندي والأمريكي والالماني تراجعا بنسبة ٥٪ و ١,٧٥٪ و ١,٢٥٪ على التوالي .. اما الأقتصاديات الصناعية الرئيسية الأخرى فقد نمت بنسب صغيرة متفاوتة أعلاها نمو الاقتصاد الياباني بنسبة ٢,٥٪ وادناها نسبة ٠,٥٪ للاقتصاد البريطاني .

ويعود السبب الرئيسي في هذا الأداء المتواضع الى السياسات الانكماشية التي تتبعها هذه الدول

للسيطرة على التضخم حيث حققت هذه السياسات بعض التقدم اذ هبط متوسط معدل التضخم في هذه الدول من ٨٪ عام ١٩٨١ م الى ٧٪ عام ١٩٨٢ .. وهنالك تفاوت كبير في نسب التضخم بين هذه الدول حيث تسود نسب صغيرة تقل عن ٦٪ في كل من الولايات المتحدة والمانيا واليابان في حين كانت نسب التضخم تفوق ١٠٪ في بعض الدول الاوروبية .

وهذه النتيجة المتواضعة في خفض التضخم تحققت على حساب مستوى العمالة حيث أرتفعت نسبة البطالة في الدول الصناعية الى ٩٪ ويوجد حوالي ٣٠ مليون عاطل عن العمل في هذه الدول .

وقد تأثرت الدول المصدرة للنفط من أستمرار الركود الأقتصادي العالمي حيث تراجعت نسب نمو أقتصادياتها خلال عام ١٩٨٢ م بسبب هبوط عائداتها من النفط والتي تمثل ثقلا كبيرا في أقتصادياتها .

وبالنسبة للدول النامية الأخرى فقد كان عام ١٩٨٢ أمتدادا للتدهور في أقتصادياتها حيث أن صادرات هذه الدول تراجعت بسبب الركود في الدول الصناعية المستوردة . وعليه فقد تراجعت نسبة النمو الأقتصادي للدول النامية مجتمعة من ٥٪ عام ١٩٨١ الى ٢٪ عام ١٩٨٢ . وشهدت أسعار السلع الأساسية مزيدا من التدهور مما جعل شروط التجارة تسير في غير صالح هذه الدول في الوقت الذي تعاني فيه هذه الدول من صعوبات جمة في الحصول على التمويل اللازم لأحتياجاتها التنموية .

موازين المدفوعات

لقد أدى أستمرار الركود الأقتصادي العالمي بدوره الى تقليص نسب النمو في التجارة الدولية وظهور بوادر الخطوات المقيدة لحرية التجارة العالمية . فقد تراجعت نسبة نمو التجارة الدولية من أثنين ونصف في المائة عام ١٩٨١ الى واحد وثلاثة أرباع في المائة عام ١٩٨٢ . وبالنسبة للحسابات الجارية للدول الصناعية فقد شهدت تحسنا ملموسا اذ انخفض أجمالي العجز في حساباتها الجارية من ٣٠ بليون دولار عام ١٩٨١ الى ١٥ بليون دولار عام ١٩٨٢ . وقد تحقق فائض صغير في الحساب الجاري للولايات المتحدة رغم التوقعات بعجز كبير . كما حققت اليابان والمانيا فوائض في حساباتها الجارية فيما شهدت الدول الصناعية الأخرى عجزا في

حساباتها الجارية بنسب متفاوتة .

وبالنسبة للدول المصدرة للنفط فقد شهدت حساباتها الجارية تدهورا كبيرا حيث هبط فائض الحساب الجاري من ٦٨ بليون دولار عام ١٩٨١ الى فائض صغير لا يتجاوز ٥ بليون دولار عام ١٩٨٢ .. ويعود السبب الأساسي لهذا التدهور لهبوط الصادرات النفطية واتجاه الأسعار نحو الهبوط مع وجود الفائض في المعروض منه عالميا . والجدير بالذكر أن الدول النفطية تنقسم الى مجموعتين حيث أن المجموعة الأولى تحقق فائضا ملموسا في حين أن المجموعة الثانية تحقق عجزا يغطي على الفائض المحقق في المجموعة الأولى .

وشهدت الدول النامية غير النفطيةترديا في موازين مدفوعاتها نسبة لضعف الطلب العالمي على صادراتها . فقد ارتفع العجز في حساباتها الجارية من ٧٤ بليون دولار عام ١٩٨١ الى ٧٧ بليون دولار عام ١٩٨٢ . وتواجه هذه الدول صعوبات كبيرة في محاولاتها لسد هذا العجز بالاقتراض أهمها ارتفاع أسعار الفوائد الربوية عالميا وارتفاع سعر صرف الدولار ومتطلبات سداد القروض السابقة التي تراكمت بصورة كبيرة مما اضطر العديد من هذه الدول طلب اعادة جدولة ديونها خلال عام ١٩٨٢ .

وخلال النصف الأول من عام ١٩٨٢ حدثت تدفقات رأسمالية في حدود ٢٦ بليون دولار للولايات المتحدة وجاءت هذه الأموال من مصادر مختلفة أهمها الدول النفطية ذات الفائض وبعض الدول الصناعية كاليابان والمانيا .. وقد خفت حدة هذه التدفقات خلال النصف الثاني من العام .

التطورات المالية والنقدية

استمرت السياسات المالية والنقدية في مجملها في الدول الصناعية خلال عام ١٩٨٢ في اتجاهاتها الأنكماشية بغية أحكام السيطرة على التضخم . فقد أدت التطورات الاقتصادية خلال السنوات القليلة الماضية الى تحول جذري في توجهات السياسات المالية والنقدية للدول الصناعية اذ لم يعد ينظر للسياسات التوسعية على أنها علاج لظاهرة الركود التضخمي بل ظهرت اتجاهات جديدة وهي توجيه السياسات المالية والنقدية للدول الصناعية مجتمعة على خفض نسب التضخم أولا ثم السعي لنمو اقتصادي في

مناخ توقعات أفضل بالنسبة لمستقبل التضخم .

وبناء على هذا التوجه تم أتخاذ السياسات المالية كأداة مساعدة للسياسات النقدية للسيطرة على التضخم وخفضها بنسبة ملموسة في فترة قصيرة . ولكن المساعي لتخفيض العجز في الموازنات العامة لم تحقق نجاحا يذكر لظهور عقبات عديدة أمام خفض الأنفاق العام خاصة خلال فترة الركود وتفشي البطالة .. وعليه فقد ظلت الموازنات العامة في الدول الصناعية في عجز مستمر خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية على عكس السياسات المنشودة .

أما السياسات النقدية فقد ظلت خلال معظم العام انكماشية وتم وضع ضوابط قوية على التوسع النقدي في معظم الدول الصناعية خاصة في الولايات المتحدة حيث وصلت أسعار الفوائد الربوية الى مستويات قياسية مما أضطر الدول الاخرى في أوروبا الى أتباع نفس السياسات الأنكماشية لتحافظ على ثبات أسعار عملاتها وعلى معدلات التحركات الراسمالية والأنشطة الأستثمارية فيها .

ولقد كان من نتيجة هذه السياسات أن تعمقت حالة الركود الأقتصادي وأرتفعت نسب البطالة وهبطت الأستثمارات الرأسمالية للدرجة التي تعرضت فيها هذه الأقتصاديات لضغوط لتنشيطها . وقد أدت هذه الضغوط في الولايات المتحدة الى تخفيض حدة السياسات النقدية الأنكماشية حيث بدأت أسعار الفوائد الربوية تميل نحو الأنخفاض خلال النصف الثاني من عام ١٩٨٢ وتبعتها في ذلك أسعار الفوائد الربوية في الدول الأوروبية حيث بدأت في الأنخفاض ولا يتوقع أن يؤدي الأنخفاض اليسير في هذه الفوائد الربوية الى تحقيق نتائج ملموسة على الأوضاع الأقتصادية المتردية في هذه البلاد .

أسعار الصرف

كان الطابع الغالب على تطورات أسعار الصرف خلال عام ١٩٨٢ هو أستمرار الأداء القوى للدولار مقابل العملات الرئيسية الأخرى خاصة خلال النصف الأول من العام حيث بلغ سعر صرف الدولار أعلى معدل له منذ حوالي عشرة سنوات .. وقد كان اكبر أرتفاع لسعر الدولار مقابل عملات النظام النقدي الأوروبي والجنيه الأسترليني ثم مقابل الين الياباني والمارك الألماني .

ويعود السبب في هذا الأرتفاع الكبير للدولار لعوامل عديدة أهمها انخفاض نسبة التضخم في الولايات المتحدة عنها في البلاد الصناعية خاصة الأوروبية والفائض الذي تحقق في الحساب الجاري على عكس التوقعات التي كانت تشير الى تحقيق عجز فيه ، وكذلك لأرتفاع نسب الفوائد الربوية في الولايات المتحدة عنها في البلاد الصناعية الأخرى .. كما دعم من موقف الدولار التدفقات الراسمالية التي أتجهت نحو الولايات المتحدة بحثا عن الأستثمارات في مناخ آمن خلال هذه الفترة التي أزدادت فيها حدة التوتر العالمي وتعرض بعض المؤسسات المالية العالمية لبعض الضغوط من جراء عجز بعض الدول المقترضة من الوفاء بالتزاماتها بالسداد .

هذا وقد ظل الدولار محتفظا بقوته خلال النصف الثاني من العام حتى بعد هبوط أسعار الفوائد الربوية في الولايات المتحدة وذلك لأن العوامل الأخرى المذكورة اعلاه استمرت في صالح الدولار كما أن الدول الصناعية الأخرى حذت حذو الولايات المتحدة في تخفيض أسعار الفوائد الربوية فيها .

وقد أدى هذا الأرتفاع المستمر لسعر صرف الدولار بالدول الصناعية الأخرى الى أتخاذ اجراءات وقائية لحماية أقتصادياتها . ففي اليابان قامت السلطات بحماية سعر صرف الين الياباني وذلك عن طريق التدخل المكثف في أسواق الصرف وبفرض قيود على التوسع النقدي وعلى التدفقات الراسمالية المتجهة للأسواق الأمريكية .

وحرصت السلطات الالمانية على دعم قيمة المارك خلال النصف الأول من العام ولكنها مالت نحو تخفيض هذا الدعم خلال النصف الثاني بعد تغير التوجهات الاقتصادية للحكومة الجديدة التي ترى في ضعف قيمة المارك فرصة لتحسين القدرة التنافسية للسلع الالمانية خاصة في أسواق الدول الاوروبية الاخرى .

وفي بريطانيا تراجع الجنيه الاسترليني أمام الدولار حتى كاد سعره يصل لادنى مستوى له المسجل عام ١٩٧٦ .. ولم تتدخل السلطات النقدية الا في حدود ضيقة نسبة لقناعتها بأن الاسترليني كان أعلى من سعره الحقيقي خلال الفترة الماضية كما أن انخفاض أسعار الفوائد الربوية في بريطانيا وتدهور

الحساب الجاري وتدني اسعار نفط بحر الشمال كانت عوامل سلبية لسعر الجنيه الأسترليني .

أما عملات النظام النقدي الاوروبي فقد تمت حمايتها ضمن الهوامش المحددة بينها حيث طبقت فرنسا وايطاليا سياسات نقدية متشددة وفرضت قيودا على تحويلات النقد الاجنبي للخارج .

أما بالنسبة للذهب فقد شهدت أسعاره خلال عام ١٩٨٢ م أستمرار الأتجاه نحو الهبوط الذي بدأ من أواسط عام ١٩٨٠ حيث أن كل فترات أرتفاع الأسعار كانت طارئة تعود بعدها الأسعار نحو الهبوط التدريجي وذلك لانحسار موجه المضاربات على الذهب مما تسبب في تراخي الطلب في الوقت الذي لم تحدث فيه تطورات تذكر في جانب العرض .

فقد بدأ العام وسعر الأوقيه في حدود ٤٠٠ دولار وتدرج السعر في الهبوط حتى بلغ ادني مستوى له في يونيو حيث بلغ السعر ٢٩٥ دولارا .. ثم شهد السعر أرتفاعا حادا نسبة للمخاوف التي سادت الأوساط المالية من تردي أداء بعض المؤسسات المالية العالمية بسبب أحتمالات فشل العديد من الجهات المقترضة في سداد ما عليها من قروض والتزامات وكذلك للاتجاه العالمي نحو تخفيض القيود على التوسع النقدي وما ترتب على ذلك من أنخفاض الفوائد الربوية خاصة في الولايات المتحدة وبلغ الارتفاع حده الأقصى خلال أغسطس حيث تجاوز السعر حدود ٥٠٠ دولار لفترة وجيزة ثم عاود اتجاهه التنازلي مرة أخرى حيث كان السعر حوالي ٤٥٥ دولار للأوقيه بنهاية ١٩٨٢ .

الاقتصاد الكويتي

الناتج المحلي وميزان المدفوعات

بما ان الناتج المحلي الاجمالي الكويتي يتأثر تأثرا مباشرا بما يدور في القطاع النفطي ، فأن التطورات النفطية غير المواتية خلال عام ١٩٨١ قد انعكست في تطورات الناتج المحلي الاجمالي .. فخلال عام ١٩٨١ شهدت اسواق النفط العالمية فائضا في العرض فاق الطلب العالمي على النفط مما جعل الدول المنتجة تخفض من مستويات انتاجها من النفط .. فقد هبط معدل انتاج النفط الخام الكويتي بنسبة ٣٢٪ كما هبط

معدل الصادرات النفطية بنسبة ٣٧,٤٪ الى ٨١٥ الف برميل يوميا بعد ان كان المعدل اليومي خلال ١٩٨٠ حوالي ١,٣ مليون برميل .. وبالرغم من زيادة اسعار النفط الخام خلال ١٩٨١ بنسبة ١٧,٦٪ الا ان الانخفاض الكبير في الانتاج النفطي قد ادى الى تقليص الناتج الاجمالي خلال عام ١٩٨١ بنسبة ١١,٧٪ حيث بلغ ٦٥١٠,٤ مليون دينار بالمقارنة مع ٧٣٧٣,٧ مليون دينار عام ١٩٨٠ .. فقد انخفضت مساهمة القطاع النفطي في الناتج المحلي من ٥١٥٦,٨ مليون دينار عام ١٩٨٠ الى ٤١١٠,١ مليون دينار عام ١٩٨١ .. بنسبة مئوية قدرها ٢٠,٣٪ وقد ترتب على ذلك انخفاض نسبة مساهمة القطاع النفطي في الناتج المحلي من ٧٠٪ عام ١٩٨٠ الى ٦٣,١٪ عام ١٩٨١م .

اما القطاعات غير النفطية والتي بلغت نسبة مساهمتها ٣٦,٩٪ في الناتج الاجمالي فقد نمت خلال عام ١٩٨١ بنسبة ٨,٣٪ لتبلغ مساهمتها ٢٤٠٠,٣ مليون دينار وقد كان اعلى معدلات النمو ضمن هذه القطاعات في قطاع التجارة حيث بلغت نسبة النمو ٢٥,٣٪ وبالتالي فقد احتل قطاع التجارة الصدارة بين القطاعات غير النفطية حيث بلغت نسبة مساهمتها في الناتج المحلي الاجمالي ٧,٢٪ بينما تراجع قطاع الصناعات التحويلية الى المركز الثاني بنسبة مساهمة بلغت ٦,٩٪ وذلك نتيجة لتباطؤ نمو هذا القطاع الى ٢,٥٪ خلال ١٩٨١ والذي جاء نتيجة لارتباط اهم الصناعات التحويلية بالقطاع النفطي .

وقد نما قطاع المؤسسات المالية وقطاع التشييد بنسبة ١٧,٣٪ و ١٥٪ على التوالي .

وتدل المؤشرات الاقتصادية الرئيسية خلال عام ١٩٨٢ الى استمرار تدني مستويات الانتاج والتصدير النفطي .. وعليه فان النشاطات المرتبطة بهذا القطاع ستتأثر سلبا بهذه التطورات .. كما يتوقع ان تترتب آثار سلبية على بعض القطاعات من جراء التراجع الكبير الذي حدث في سوق الاسهم الموازية وعليه يتوقع ان تظل تطورات الناتج المحلي الاجمالي خلال ١٩٨٢ شبيهة بتلك التي سادت خلال ١٩٨١ .

وقد انعكس انخفاض الصادرات النفطية على ميزان المدفوعات الذي سجل فائضا مقداره ٢٧١٧ مليون دينار عام ١٩٨١ بالمقارنة مع ٣٢٨١ مليون دينار عام ١٩٨٠

وبما ان الصادرات النفطية تمثل الثقل الاساسي في الميزان التجاري فإن انخفاض الصادرات النفطية قد اثر في الميزان التجاري الذي سجل فائضا قدره ٢٤٠٥ مليون دينار بانخفاض نسبته ٣١,٨٪ عن عام ١٩٨٠ وفي نفس الوقت فقد ازدادت الواردات بنسبة ١٤,٥٪ ومن المؤشرات الهامة النمو الكبير في عائدات الاستثمارات الخارجية الكويتية والذي بلغت نسبته ٣٧,٩٪ .

هذا وقد بلغ فائض الحساب الجاري في ميزان المدفوعات الكويتي ٣٨٣٦ مليون دينار بانخفاض نسبته ١٦,٥٪ عن عام ١٩٨٠ .

اما حساب رأس المال في ميزان المدفوعات الكويتي فقد شهد تراجعا نسبته ٧,٨٪ في معدلات التدفقات الراسمالية لخارج الكويت حيث بلغ صافي تدفق رأس المال للخارج ١١١٩ مليون دينار بالمقارنة مع ١٢١٤ مليون دينار عام ١٩٨٠ كدلالة على توجه المستثمرين للاسواق المحلية .

التطورات المالية

قامت الحكومة خلال عام ١٩٨١ باستكمال برامجها الاقتصادية لاربعة سنوات وذلك لتلبية المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية للكويت على ضوء التطورات العالمية والمحلية .. وتشتمل اهم عناصر هذه البرامج على تحديث اعداد وتنفيذ الميزانيات العامة للدولة ودعم الاحتياطيات للاجيال القادمة وترشيد سياسة الدولة في أستثماراتها المختلفة .

وفي اطار هذه البرامج فان السياسات المالية ستركز على جوانب تخطيطية وتنفيذية وهي ان تقدم الجهات ميزانياتها السنوية مشتملة على برامجها ومشاريعها المكتملة والمفصلة في اطار عام لتوقعاتها العامة الواضحة المعالم في الاربعة سنوات القادمة واعتبار كل سنة مالية مرحلة سنوية في هذا الاطار العام بحيث يبدأ العمل وفق هذا البرنامج ابتداء من السنة المالية ١٩٨٣/٨٢ .

وقد اكدت التطورات العالمية والمحلية خلال عام ١٩٨٢ ضرورة وضع مثل هذه البرامج واتخاذ

توجهات اكثر تحديدا بالنسبة لترشيد الانفاق والسياسات الاستثمارية للدولة .. ويمكن اعتبار اجراءات رفع اسعار المحروقات خلال النصف الاول من عام ١٩٨٢ واعادة تنظيم الاشراف على الاستثمارات الحكومية وتوسيع الاستثمارات ايضا في المجالات البترولية العالمية وغيرها من المجالات الاستثمارية كمؤشرات هامة في مجال ترشيد الاستثمار والانفاق الحكومي ..

شهدت الاسواق العالمية خلال ١٩٨٢ تراخي الطلب على النفط مما تسبب في خفض الكميات المنتجة والمصدرة من النفط وقد انعكست هذه التطورات بصورة مباشرة على تقديرات الميزانية الجديدة ، حيث تم تقدير ايرادات ميزانية الوزارات والادارات الحكومية عن السنة المالية ١٩٨٣/٨٢ بمبلغ ٣٢٠٦ مليون دينار بانخفاض نسبته ٣٩,٣٪ عن تقديرات السنة المالية السابقة والبالغة ٥٢٧٩ مليون دينار .. ويأتي هذا التراجع نتيجة انخفاض نسبته ٤١,٨٪ في العائدات النفطية التي تمثل ٩٢,٥٪ من جملة الايرادات المقدرة .

اما الايرادات غير النفطية فقد حققت زيادة ملموسة نسبتها ٣١٪ حيث بلغت ٢٣٩ مليون دينار مما ادى الى ارتفاع نسبة مساهمتها في جملة الايرادات من ٣,٥٪ عام ١٩٨٢/٨١ الى ٧,٩٪ عام ١٩٨٣/٨٢ .

وقد تم اقتطاع مبلغ ٣٢٠,٦ مليون دينار لاحتياطي الاجيال القادمة كما تم تخصيص مبلغ ٣٠ مليون دينار لزيادة رأس مال الصندوق الكويتي للتنمية .

اما بالنسبة للوزارات والادارات الحكومية فقد قدرت مصروفاتها بمبلغ ٣١١٣,٥ مليون دينار بزيادة نسبتها ٣,٥٪ عن مخصصات الميزانية السابقة وتنقسم هذه المصروفات على ثلاثة ابواب رئيسية هي :

أ ـ النفقات العادية والتي تشتمل على الاجور والرواتب والمصروفات العامة على الخدمات والمصروفات المختلفة والمدفوعات التحويلية وتمثل مصروفات هذا الباب نسبة ٧٧٪ من جملة مصروفات الوزارات والادارات الحكومية حيث خصص له مبلغ ٢٣٨٣,٦ مليون دينار بزيادة نسبتها ١١,٥٪ عن الميزانية السابقة .

ب ـ المصروفات الانشائية وقد

خصص لهذا الباب مبلغ ٥٧٩,٩ مليون دينار بزيادة طفيفة عن مخصصات الميزانية السابقة .. وتمثل هذه المخصصات ما نسبته ١٨,٦٪ من جملة مصروفات الوزارات والادارات الحكومية .

جـ - الاستملاكات العامة والتي تمثل نسبة ٤,٤٪ المتبقية من جملة المصروفات وقد انخفضت المخصصات لهذا الباب الى النصف حيث بلغت ١٥٠ مليون دينار .

هذا وقد زاد اجمالي المخصصات لاحتياطي الاجيال القادمة ومصروفات الوزارات والادارات الحكومية عن اجمالي الايرادات المقدرة بمبلغ ٢٥٨,١ مليون دينار وقد تمت تغطية هذا الفرق من الاحتياطي العام للدولة .

التطورات النقدية

تميزت التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ بتراجع معدل النمو في السيولة المحلية عن المعدلات الكبيرة التي تم تسجيلها خلال عام ١٩٨١ .. فبنهاية سبتمبر بلغت السيولة المحلية مبلغ ٤١١٣,١ مليون دينار بزيادة نسبتها ٥,٩٪ مقابل نسبة نمو قدرها ٢٣,٤٪ خلال نفس الفترة من عام ١٩٨١ . ومن ناحية مكونات السيولة المحلية

فان الودائع تحت الطلب قد تراجعت بنسبة ٢,٤٪ خلال هذه الفترة وجاء معظم التراجع خلال الربع الثالث من العام ، اي الفترة التي تراجعت فيها المعاملات المالية في سوق الاوراق المالية وذلك للارتباط الوثيق بين الودائع تحت الطلب وتلك المعاملات .

وباستعراض الادوات النقدية التي تتخذها السلطات النقدية لتنظيم السيولة المحلية ، يتضح ان رصيد تبادل العملات لاجل (SWAP) قد بلغ بنهاية سبتمبر ١٩٨٢ مبلغ ٢٣٤ مليون دينار بزيادة نسبتها ٤٠,٥٪ عن نهاية عام ١٩٨١ وذلك بعد ان كان هذا الرصيد في انخفاض مستمر خلال عام ١٩٨١ .. اما الاوراق المخصومة لدى البنك المركزي فقد بلغ رصيدها بنهاية سبتمبر ٢٦٣,٣ مليون دينار بانخفاض نسبته ٦,٨٪ عن نهاية ١٩٨١ .

وفي جانب مطالب البنوك المحلية على البنك المركزي ، فان ارصدة هذه البنوك لدى البنك المركزي قد بلغت ١٠١ مليون دينار في حين بلغ رصيد سندات البنك المركزي لدى البنوك ٢٣١,١ مليون دينار .



وعليه فان صافي الاموال التي ضخها البنك المركزي للجهاز المصرفي قد بلغ بنهاية سبتمبر ١٩٨٢ ١٦٥,٢ مليون دينار ويقل هذا المبلغ عن رصيد نفس الفترة من عام ١٩٨١ بنسبة ٣٨,٥٪ .

ولا بد من التنويه الى ان تباطؤ معدل نمو السيولة المحلية خلال عام ١٩٨٢ يتوافق مع تراجع معدلات النمو الاقتصادي بسبب تراجع نسبة النمو في القطاع النفطي الذي سبقت الاشارة اليه .

وخلال التسعة اشهر الاولى اتسم النشاط المصرفي باستمرار اعتدال نسب النمو فيه حيث بلغ اجمالي الميزانية الموحدة للبنوك التجارية السبعة ٨٣٠٧,٢ مليون دينار بزيادة نسبتها ٩,٣٪ عن نهاية عام ١٩٨١ في حين ان الزيادة لنفس الفترة من العام الماضي كانت ١٨٪ .

وبتحليل موارد البنوك التجارية نجد ان رأس المال والاحتياطيات المجمعة قد نمت بنسبة ٢٣٪ لتبلغ ٥٠٥,٢ مليون دينار مقابل زيادة نسبتها ٦٪ خلال نفس الفترة من العام الماضي .. اما جملة الودائع فقد بلغت بنهاية سبتمبر ٣٩١٩,٦ مليون دينار وتمثل ودائع القطاع الخاص نسبة ٩٦,٤٪ من جملة هذه الودائع .. وقد ازدادت ودائع القطاع الخاصة بنسبة ٥٪ خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ لتصل الى ٣٧٧٨,٣ مليون دينار مقارنة بزيادة نسبتها ٢٥٪ خلال نفس الفترة من عام ١٩٨١ .

وبالنسبة لمكونات هذه الودائع فان الودائع بالعملات الاجنبية قد هبطت بنسبة ٤١٪ خلال هذه الفترة حيث بلغت بنهاية سبتمبر ٣٤٧,٩ مليون دينار مقابل ٥٩٥,٢ مليون دينار في نهاية ١٩٨١ وعليه فقد انخفضت الاهمية النسبية لهذه الودائع لجملة الودائع من ١٩,٣٪ عام ١٩٨١ الى ٩,٢٪ بنهاية سبتمبر ١٩٨٢ . وقد ازدادت ودائع الاجل خلال التسعة اشهر بنسبة ٢٤,٧٪ في حين تراجعت الودائع تحت الطلب بنسبة ٨,٥٪ وجاء هذا التراجع بعد نمو متواصل حتى يوليو مما يشير الى ارتباط هذا التراجع بانحسار المعاملات في سوق الاوراق المالية كما اشرنا اليه .

وفي جانب توظيف البنوك التجارية لمواردها خلال هذه الفترة استمر تقلص التوظيف الاجنبي لهذه الموارد حيث انخفضت الموجودات الاجنبية للبنوك التجارية بنسبة ٦٪ لتصل الى ٢١٠٩,٨ مليون دينار ويعود

السبب الاساسي لهذا الاتجاه لقيام كثير من المودعين بتصفية ودائعهم بالدولار للاستفادة من الزيادة الكبيرة التي طرأت على اسعار الدولار خلال عام ١٩٨٢ .

اما المطالب على القطاع الخاص فقد بلغت قيمتها ٤٣٤٦,٢ مليون دينار بنهاية سبتمبر ١٩٨٢ بزيادة نسبتها ٢٥٪ عن نهاية ١٩٨١ مقابل زيادة نسبتها ١٨,٧٪ خلال الفترة المقابلة من عام ١٩٨١ مما يشير الى توجه البنوك الى توجيه مزيد من مواردها للاستثمارات المحلية .

وقد بلغت قيمة التسهيلات الائتمانية التي تمثل ٩٣٪ من جملة المطالب على القطاع الخاص بنهاية سبتمبر الى ٤٠٢٩,٣ مليون دينار بزيادة نسبتها ٢٧٪ مما يشير الى اتساع نمو التسهيلات الائتمانية خلال هذه الفترة حيث ان نسبة نموها خلال الفترة المقابلة من عام ١٩٨١ بلغت ١٩,٣٪ فقط .

وبتقسيم رصيد التسهيلات الائتمانية على القطاعات الاقتصادية المختلفة يتضح ان القروض الشخصية التي غالبا ما تتجه نحو المعاملات في سوق الاسهم قد احتلت المرتبة الاولى بنسبة ٢٦,٥٪ من جملة الائتمان متجاوزة قطاع التجارة الذي جاء في المرتبة الثانية بنسبة ٢٥,٦٪ من جملة التسهيلات الائتمانية ويأتي في المرتبة الثالثة قطاع الخدمات المالية وغيرها بنسبة ٢٣,٣٪ فقطاع الانشاءات بنسبة ١٦,٩٪ فالقطاع الصناعي بنسبة ٦,٦٪ واخيرا قطاع الزراعة والصيد بنسبة ١,١٪ من جملة التسهيلات الائتمانية .

وعليه فقد شهدت الفترة المنتهية في سبتمبر ١٩٨٢ استمرار تقلص نصيب القطاعات الانتاجية من جملة الائتمان حيث تدنت نسبتها الى جملة التسهيلات المصرفية الى ٥٠,٢٪ بعد ان كانت ٥١٪ في نهاية سبتمبر ١٩٨١

و ٥٢,٩٪ بنهاية عام ١٩٨٠ ومن المتوقع ان يرتفع نصيب هذه القطاعات الانتاجية من التسهيلات الائتمانية مستقبلا بعد ان انحسر النشاط الكبير في المضاربات في الاسهم .

سوق الأسهم

غطت التطورات التي جرت في سوق الاسهم على معظم التطورات

الاخرى .خلال عام ١٩٨٢ وذلك نسبة لحدة التراجع وسرعته في

السوق الموازية خاصة بعد النشاط العارم الذي شهدته عام ١٩٨١ حيث تشير التقديرات الى ان جملة التعامل الفوري والاجل في كل من السوقين الرسمية والموازية تجاوزت ٧,٥ بليون دينار كويتي عام ١٩٨١ .

وخلال النصف الاول من عام ١٩٨٢ استمر النشاط الكبير في السوق الموازية التي اجتذبت معظم المعاملات اليها مما اثر على مستوى النشاط في البورصة الرسمية التي شهد التداول فيها هدوءا ملحوظا حيث بلغت كمية الاسهم المتداولة خلال النصف الاول ٨٩,٢ مليون سهم بالمقارنة مع ١٣٣,٩ مليون سهم خلال الفترة المقابلة من عام ١٩٨١ .. كما ان الزيادة في الرقم القياسي لاسعار الاسهم قد تباطأت الى ١٢,٧٪ مقابل زيادة نسبتها ٣٥٪ خلال النصف الاول من عام ١٩٨١ .

وفي هذا الوقت شهدت السوق الموازية ازدياد النشاط الى مستويات قياسية خاصة في تطورات الاسعار النقدية والاجلة .. وكذلك تزايد نسبة

الفوائد الربوية التي تحتسب على الاسعار الاجلة حيث تجاوزت هذه النسب ٢٠٠٪ في بعض الاحيان وتحرر مقابلها شيكات بتواريخ أجلة .

وخلال النصف الثاني تراجعت الاسعار بحدة مما جعل الكثيرين عاجزين عن الوفاء بالتزاماتهم المؤجلة وادى هذا بدوره الى سلسلة من التطورات السلبية التي

امتدت اثارها الى معظم اوجه الانشطة الاقتصادية .

وقد تضافرت الجهود الرسمية والخاصة في العمل على السيطرة على الاوضاع وتلافي السلبيات التي ترتبت على هذه التطورات وقد كانت اهم الخطوات انشاء هيئة للمقاصة تتولى تسجيل كافة الشيكات الاجلة المرتبطة بمعاملات الاسهم كما صدر مرسوم يقضي بان تسجل كل المعاملات الاجلة المتعلقة بالاسهم وتكوين هيئة للتحكيم للنظر في هذه المعاملات المسجلة وتخويلها صلاحيات البت في التسويات وفي تحديد المواقف المالية للمتعاملين .

واتخذت الحكومة قرارا بانشاء صندوق براس مال ٥٠٠ مليون دينار لضمان حقوق صغار المستثمرين في الاسهم المؤجلة على

ان يتولى الصندوق السداد لهؤلاء نقدا او باصدار سندات باجال مختلفة تبعا لحجم المعاملات وان يقوم بوضع اليد على اصول وممتلكات العاجزين عن الوفاء .

كما شرعت الاجهزة الرسمية في شراء المعروض من الاسهم في البورصة الرسمية وذلك بجانب اجراءات مالية ونقدية اخرى بهدف السيطرة على الموقف وزيادة السيولة النقدية لحل جانب من الضائقة المالية للمتعاملين .

وقد كان من نتاج هذه الاجراءات السيطرة على الاوضاع وتخفيف الاثار السلبية لهذه التطورات على القطاعات الاخرى وبث الثقة التي تعرضت للاهتزاز .

وتعتبر الفترة منذ بداية الازمة حتى نهاية العام فترة ركود في المعاملات مشوبة بالحذر والترقب لما تسفر عنه التسويات .

التطورات في القطاعات الأخرى

من المتفق عليه ان الازمة التي حدثت في السوق الموازية قد امتدت أثارها الى كافة القطاعات الاقتصادية وخاصة القطاع العقاري بسبب الارتباط الوثيق بين المستثمرين في هذين القطاعين . ونسبة لعدم توفر الاحصائيات التي تقيس درجة هذه الاثار فقد تمت الاستعانة ببعض المؤشرات العامة والمعلومات المتوفرة لدى المتعاملين في هذه القطاعات .

فقد شهد القطاع العقاري خلال النصف الاول من عام ١٩٨٢ فورة كبيرة في التعامل .. ومع محدودية العرض واشتداد الطلب وصلت الاسعار الى مستويات قياسية .. ويعود السبب الاساسي وراء هذا الارتفاع الكبير في الاسعار الى ان كبار المتعاملين في سوق الاسهم وبناء على الارباح الطائلة التي كانوا يحققونها هناك ، قد اتجهوا نحو المضاربة في سوق العقار مما ادى الى الارتفاع الحاد للاسعار .

وبظهور ازمة السوق الموازية تراجعت هذه الاسعار تراجعا كبيرا وخاصة بالنسبة للقسائم السكنية التي تراجعت اسعارها بنسبة ٢٥٪ في المتوسط فيما تراجعت اسعار القسائم الاستثمارية بنسب اقل .. اما العمارات والمجمعات السكنية فقد حافظت على اسعارها فيما ارتفعت اسعار بعضها في



حدود ١٠٪ ويعود السبب للتماسك النسبي لاسعار العمارات لانها ذات ريع استثماري ثابت وكذلك لاستمرار الطلب على السكن الاستثماري خاصة بعد ان قل العرض نسبة لاتجاه المستثمرين للمضاربات ذات العائدات الكبيرة بالمقارنة مع مردود الإستثمار في البناء .

وتشير تقديرات المتعاملين في القطاع العقاري ان تشهد الفترة المقبلة عودة النشاط لهذا القطاع بمعدلات اكثر واقعية بعد انحسار موجة المضاربات . وترتكز هذه التوقعات على ان المستثمرين قد توصلوا الى قناعة بخطورة الاستثمارات المبنية على المضاربات والامان النسبي الذي يتمتع به القطاع العقاري من حيث ثبات قيمة الاصول والمردود على المدى المتوسط والبعيد .

وبالنسبة للقطاع التجاري فلا توجد المؤشرات الحديثة عن تأثر هذا القطاع بتلك التطورات وعند استعراض رصيد التسهيلات الائتمانية الممنوحة لهذا القطاع ، يتضح انه قد ارتفع خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ بنسبة ٢٢,٤٪ ليصل الى ١٠٣٢,٢ مليون دينار مقابل زيادة نسبتها ٢٠٪ خلال الفترة المقابلة من العام الماضي مما يدل على استمرار معدلات نشاط هذا القطاع خلال هذه الفترة وربما تظهر مؤشرات بآثار الازمة على مستوى الاستيراد خلال الربع الاخير من عام ١٩٨٢ او خلال عام ١٩٨٣ .

وفي قطاع الانشاءات ارتفع رصيد التسهيلات الائتمانية الممنوحة بنسبة ٣٠,١٪ خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ ليصل الى ٦٨٠,٥ مليون دينار مقابل زيادة نسبتها ١٤,٦٪ فقط خلال الفترة المقابلة من عام ١٩٨١ مما يشير الى تزايد نشاط هذا القطاع والذي تركز على القطاع الخاص نسبة لأن المخصصات الانشائية في الميزانية العامة لعام ١٩٨٣/٨٢ لم ترتفع الا بنسبة ١,٧٪ فقط عن المخصصات في ميزانية عام ١٩٨٢/٨١ .

هذا وقد بلغ عدد رخص البناء الجديدة الصادرة للقطاع الخاص خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ ، ١٣٤٤ رخصة حديثة بالمقارنة مع عدد الرخص الحديثة الصادرة خلال الفترة نفسها من عام ١٩٨١ والتي بلغت ٨٦٩ رخصة اي بزيادة نسبتها ٥٤,٧٪ مما يشير الى زيادة ملحوظة في

اتجاه العديد من المستثمرين نحو البناء خاصة في المجالات السكنية حيث تمثل الرخص للاغراض السكنية نسبة ٨٨٪ من جملة الرخص الحديثة الصادرة خلال هذه الفترة .

اما في القطاع الصناعي فقد بلغت القروض والمساهمات الممنوحة من البنك الصناعي للقطاع الصناعي خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ مبلغ ٢٢,١ مليون دينار بالمقارنة مع مبلغ ٣٢,٤ مليون دينار عام ١٩٨١ مما يشير الى استمرار تمويله للنشاط الصناعي ولكن بمعدل اقل من العام الماضي .. اما رصيد التسهيلات الائتمانية الممنوحة لهذا القطاع فقد ازداد بنسبة ٥٢,٢٪ بنهاية سبتمبر مقابل زيادة نسبتها ٢,٧٪ فقط خلال الفترة المقابلة من العام الماضي مما يستدل منه على استمرار نشاط هذا القطاع بمعدلات اعلى خلال عام ١٩٨٢ .

وشهد القطاع الزراعي ايضا نموا ملموسا حيث ارتفع رصيد التسهيلات الائتمانية الممنوحة له بنسبة ١٤,٢٪ خلال هذه الفترة ليصل بنهاية سبتمبر الى ٤٥,٩ مليون دينار وذلك مقارنة مع تراجع نسبته ٢٪ خلال نفس الفترة من العام السابق .

كلمة رئيس مجلس الإدارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه اجمعين .. وبعد ،

حضرات السادة المساهمين الكرام ..
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،

يسر مجلس ادارة بيت التمويل الكويتي ان يرحب بكم في اجتماعكم السنوي الخامس ليضع بين ايديكم اعمال وانجاز مؤسستكم عن السنة المالية المنتهية في ٣١/١٢/١٩٨٢م .

لقد كان عامنا المنصرم حافلا بالانجازات والنمو المضطرد رغم ما يمر به العالم من ازمات اقتصادية خانقة ومتلاحقة من اهم اسبابها التعامل بالفوائد الربوية التي اثرت على القطاع المالي واثقلت كاهل الدول النامية . لقد صاحبت هذه الأزمة الاقتصادية العالمية ازمة اقتصادية محلية في سوق الاسهم نتجت عن التعامل المالي غير المشروع كبيوع الغرر

والبيع الوهمي وبيع مالا يملك والبيعتين في بيعة والربح الفاحش في بيع الاجل والمضاربات الحادة التي مارسها سوق الاسهم الكويتية وما نتج عن ذلك من آثار اقتصادية على القطاعات الاخرى بشتى تخصصاتها .

ونود ان نشير هنا الى ان مؤسستكم بسيرها على هدى الشريعة الاسلامية لم تتأثر بهذه الأزمة بفضل الله وذلك لبعدها كل البعد عن الربا والاستغلال والجهالة والغرر وما الى ذلك من عناصر فساد البيوع التي نهت عنها الشريعة الاسلامية .

ان هذه الازمات الاقتصادية العالمية والمحلية لتؤكد افلاس الأنظمة الاقتصادية الوضعية وعجزها عن تلبية احتياجات البشرية ولتلح على المسلمين الكف عن اتباع المناهج الوضعية التي اورثتهم هذا التخبط ، وتدعوهم للتمسك بعقيدتهم وتحكيمها في كافة جوانب الحياة .

وقد جاءت تباشير الخير في مجال المعاملات المالية بقيام هذا العدد الكبير والمتزايد من البنوك والمؤسسات المالية الاسلامية في عدد من البلاد الاسلامية ، بل وفي عدد من البلاد غير الاسلامية لتقدم الدليل العملي البين على صلاحية النظام المالي الاسلامي لكل زمان ومكان .

ولقد اصبح اثر البنوك الاسلامية على البنوك والمؤسسات المالية الاخرى وعلى الافكار التي تقوم عليها جليا واضحا ، فبعد حملات الاستخفاف والتشكيك في امكانية قيام ونجاح البنوك الاسلامية ، حرصت هذه المؤسسات في تقبل التعامل مع المؤسسات المالية الاسلامية بالصيغ والشروط الشرعية التي تسير عليها المؤسسات الاسلامية والتي تحرز مزيدا من التوسع والنجاح بفضل الله سبحانه وتعالى .

وعلى الصعيد المحلي شهد هذا العام مبادرات رسمية ايجابية في المجال الاجتماعي والثقافي والمالي تمثلت في انشاء بيت الزكاة لتنظيم وتنسيق اعمال جمع اموال الزكاة وانفاقها في اوجهها الشرعية . كما تم انشاء كلية للشريعة بجامعة الكويت لتحقيق الأمل المنشود في ان تنال العلوم الشرعية مكانها اللائق بها وأن تدرس علوم الشريعة في الناحية الاقتصادية والمالية دراسة

عميقة ينتفع المسلمون بها ويجنون ثمارها واعداد المزيد من العناصر البشرية المؤهلة لتقديم الخدمات المصرفية والاستثمارية للاعداد المتنامية من المسلمين الحريصين على التزام الشرع في جميع اعمالهم ومعاملاتهم .

حضرات السادة المساهمين الكرام ..

نضع بين ايديكم الانجازات التي قامت بها مؤسستكم وما تبعتها من نتائج بتوفيق من الله سبحانه وتعالى .

أولا : الخدمات المصرفية

الفروع :

على الصعيد المصرفي امتدت خدماتنا جغرافيا فشملت حتى الان تسعة فروع موزعة على انحاء البلاد وقد تزايد اقبال السادة العملاء مع خدمات هذه الفروع وتطور حجم الخدمة التي تغطيها الفروع كما ونوعا .. حيث قد اضيفت للخدمات المالية اساليب تقنية متطورة وابرز هذه الاساليب :

- ادخال الخدمة الالية (الكمبيوتر) في فرعي الفيحاء وحولي ويجرى العمل على ادخالها لسائر الفروع بحيث يتمكن العميل من اختصار الوقت الذي يمضيه في الانتظار .
- خدمة العملاء داخل السيارة حيث يتمكن العميل من السحب من رصيده بدون النزول من السيارة وذلك لاول مرة في الكويت .
- الخدمة الليلية للجمعيات التعاونية حيث سيوفر فرع الفيحاء للجمعيات التعاونية والمؤسسات الفرصة لايداع اموالهم بعد ساعات الدوام وهذه الخدمة تطبق في الكويت للمرة الأولى .

الاعتمادات المستندية

ساهمت جهود الائتمان والاعتمادات المستندية في توفير وسائل متنوعة للتجارة الخارجية حيث تطور حجم الاعتمادات المستندية والمرابحة التي انجزها بيت التمويل الكويتي تطورا كبيرا وتنوعت في العديد من الواردات .

ثانيا : الاستثمار

حضرات السادة المساهمين الكرام ..

لا يقتصر نظام عمل المؤسسات المالية الاسلامية على الجانب المصرفي .. بل يقدم نظاما متكاملا مبنيا على العمل المصرفي والاستثماري معا يهدف الى استثمار اموال المودعين والمساهمين في مختلف المجالات الاستثمارية ذات المردود المجزي مع توخي الجوانب الانمائية والاجتماعية في سائر انشطتنا الاستثمارية

١ ـ الاستثمار العقاري

قام بيت التمويل الكويتي بالتعاون مع فئة كبيرة من المواطنين الراغبين في الحصول على السكن الخاص الذي ارتفعت اثمانه لعدة اسباب من بينها قلة عرض القسائم السكنية في السوق العقاري .. لذا قامت مؤسستكم بشراء قطع من الاراضي الكبيرة ثم قدمتها للجهات المختصة لاعتماد توزيعها في قسائم سكنية ادت الى زيادة عرض هذه القسائم في السوق العقاري مما ساعد على توفيرها وذلك في مناطق الجابرية وسلوى والاندلس وقد باشر العديد من المواطنين تشييد هذه القسائم واعمار تلك المناطق .

كما يتم توفير السكن من خلال ١٢٩ عمارة يملكها بيت التمويل الكويتي توفر الرعاية السكنية بايجار معتدل مقارنا بمثيلاتها لنفس الفترات الزمنية .. كما تقوم الادارة العقارية بتقديم المشورة لمن يرغب من المستثمرين.

٢ ـ المشاريع العقارية

يقوم بيت التمويل الكويتي من خلال ادارة المشاريع العقارية بتنفيذ مشاريع عقارية عديدة تعود لبيت التمويل الكويتي وللعملاء الاخرين .. وقد تم انجاز وتسليم قسم كبير من هذه المشاريع وجاري العمل في تنفيذ المتبقى منها .. واهم المشاريع الخاصة ببيت التمويل الكويتي هي :

أ ـ مشروع المثنى

تمت المباشرة بالمرحلة الثانية وهي مرحلة الانشاء في شهر نوفمبر ١٩٨١ ومدة التنفيذ ثلاثة سنوات بالاضافة الى

شهرين للاعمال التمهيدية على ان تنتهي الاعمال في بداية عام ١٩٨٥ ويسير العمل في المشروع حسب البرامج المعدة له .

ب ـ مشروع المقر الرئيسي

تم تقسيم العمل في هذا المشروع الى مرحلتين وقد تم الانتهاء من المرحلة الأولى والتي تتكون من اعمال الحفريات وسند الجوانب ونزح المياه الجوفية وما اليها من تهيئة المكان للمرحلة الثانية وهي المرحلة الانشائية التي شرع فيها مع بداية عام ١٩٨٣ ومدة التنفيذ ثلاثون شهرا .

حـ ـ مشاريع أخرى

في نطاق المساعي المبذولة للمساهمة في توفير المساكن ـ والتي اشرنا اليها آنفا ـ فقد تم تنفيذ عدد من العمارات الاستثمارية الخاصة ببيت التمويل الكويتي في الجابرية ، ويجرى العمل الان في تنفيذ عدد من العمارات في مناطق مختلفة .

٣ ـ الاستثمار التجاري

تم خلال العام المنصرم تطوير وتوسيع مجالات الاستثمار التجاري والذي تمثل في الاستيراد والتجارة المباشرة والتمويل والمشاركة التجارية مع مراعاة توفير السلع الضرورية والمواد الغذائية للمستهلكين مع تقاضي هوامش ربحية منخفضة لتقليل الاسعار النهائية على المستهلكين .

وقد تم تنفيذ مشاركة تجارية مع شركة محلية لاستيراد الدجاج المذبوح بالطريقة الشرعية وتم طرح هذه الكمية باسعار معتدلة للمستهلك مما كان له صدى طيب باعتبار هذه الخطوة بيانا عمليا اخر على ربط معاملاتنا المالية والاستثمارية بالجوانب الاجتماعية والسلوكية والتي لا تنفصم عن بعضها البعض في حياة المجتمع .

من جهة اخرى تساهم الادارة التجارية عن طريق توفير المرابحة الداخلية في تشجيع التجارة .

وقد استطاعت ورشة السيارات التي افتتحت هذا العام ان تحقق خدمة فنية للسيارات المباعة وذلك باسعار تنافسية مع سرعة في الاداء ودقة في التنفيذ .

٤ ـ الاستثمارات الخارجية

بجانب تنويع القاعدة الاستثمارية محليا في مختلف القطاعات المشار اليها اعلاه ، فقد خطونا خطوات ملموسة في تنويع استثماراتنا الخارجية هادفين الى خدمة البلاد الاسلامية وتوثيق وتوسيع مجالات التعاون المصرفي والاستثماري مع المؤسسات المالية الاسلامية واهم هذه الخطوات هي :

أ ـ تمويل التجارة الخارجية عن طريق التعاون مع البنك الاسلامي للتنمية .

ب ـ التعاون مع البنوك الاسلامية بتبادل الودائع الاستثمارية معها والدخول معها في مشاركات في بعض المجالات الاستثمارية .

جـ ـ وفي مجال الاستثمارات العالمية ، تم الشروع في مشاريع مشتركة في وسائل النقل البحري ومجال استئجار المعدات وفي مجال بيع المرابحة بمقتضى الصيغ الشرعية التي تم الاتفاق على العمل بموجبها مع بعض المؤسسات العالمية .

د ـ المساهمات في شركات ومؤسسات اخرى : وفيما يلي مساهمة بيت التمويل الكويتي في مختلف المصارف والمؤسسات الاسلامية :

١ ـ بنك البحرين الاسلامي (البحرين) يملك بيت التمويل الكويتي ٨,٧٪ من اسهم الشركة .

٢ ـ شركة البحرين الاسلامية للاستثمار (البحرين) يملك بيت التمويل الكويتي ٢٠٪ من اسهم الشركة .

٣ ـ بنك التضامن الاسلامي السوداني (السودان) يملك بيت التمويل الكويتي ٥٪ من اسهم الشركة .

٤ ـ المصرف الاسلامي الدولي (لوكسمبرج) يملك بيت التمويل الكويتي ١٥٪ من اسهم الشركة .

٥ ـ بنك فيصل الاسلامي (السودان) .

٦ ـ بنك دكا الاسلامي الدولي (بنغلاديش) .

وفيما يلي عرض لاستثمارات اخرى لبيت التمويل الكويتي في مؤسسات متنوعة :

أ ـ شركة انظمة الكمبيوتر المتكاملة العالمية .. وقد تم مؤخرا شراء كافة اسهم الشركة حيث تقوم هذه الشركة ببيع اجهزة الكمبيوتر من نوع (تاندوم) وتملك الشركة امتيازا في الكويت ومنطقة الخليج العربي .

ب ـ الشركة الاسلامية الدولية للسمعيات والبصريات .. وقد قام بيت التمويل الكويتي بالمساهمة بنسبة ١٠٪ في تأسيس الشركة والتي ستقوم بانتاج وتوزيع وتسويق البرامج الاذاعية والتليفزيونية وفق الشريعة الاسلامية .

الجوانب التنظيمية

تطلب توسع حجم العمل وتشعب وتنوع مختلف الانشطة التكيف المتواصل مع هذه التطورات من ناحية تطوير وتحديث التنظيمات الادارية واستقطاب الكفاءات وتأهيلها وتدريبها .

فقد تم خلال هذا العام تطبيق تنظيم اداري جديد استحدث مستويات ادارية متعددة وتم تكوين ادارات جديدة متخصصة تتناسب مع الاهداف والطموحات التي نسعى لتحقيقها ، وواكب ذلك دورات تدريبية بلغ عددها ٥٥ دورة تدريبية استفاد منها ١٥٢ موظفا من مختلف التخصصات في دورات تدريبية وتأهيلية محلية واخرى خارجية .

هيئة الفتوى والرقابة الشرعية :

لبيت التمويل الكويتي هيئة للفتوى والرقابة الشرعية تضم في عضويتها عددا من العلماء والمتخصصين هم :

١ ـ فضيلة الشيخ بدر المتولي عبدالباسط
٢ ـ الدكتور/خالد المذكور .
٣ ـ الدكتور/عبدالستار ابو غدة
٤ ـ السيد/احمد بزيع الياسين .

وتتولى هذه الهيئة بحث ودراسة كافة الامور التي تتعلق باعمال بيت التمويل الكويتي بهدف وضعها في الاطار الشرعي ، ويتم الرجوع الى الهيئة في كل المعاملات للتأكد من مطابقتها للشريعة الاسلامية . كما ان الهيئة بالاضافة الى ذلك تقوم بدور كبير في توعية المواطنين وعملاء بيت التمويل الكويتي باحكام الشريعة الاسلامية في المعاملات المالية وذلك من خلال الرد على تساؤلاتهم واستفساراتهم اضافة الى اصدار الفتاوي الشرعية في شتى المجالات .

وبجانب هذه الهيئة ، باشرت لجنة داخلية للرقابة

الشرعية مهامها في تفهم ومتابعة تطبيق القرارات الشرعية التي تصدرها الهيئة . وكذلك الاشراف على النشرات والكتيبات التي يتم اصدارها في مجال شرح المعاملات المالية الاسلامية عامة وتبيان الاسلوب العملي لتطبيقها في بيت التمويل الكويتي .. وتقوم اللجنة بتعميم هذه المعلومات على العاملين في بيت التمويل الكويتي وعلى المتعاملين معه .

الجوانب الاجتماعية والثقافية

لبيت التمويل الكويتي اسهام ملموس في الجوانب الثقافية والاجتماعية وبث الوعي الاسلامي . ففي المجال الثقافي تم اصدار عدد من الكتيبات التي توضح مختلف جوانب المعاملات المالية في الاسلام . كما عقدت ندوات ومحاضرات عديدة خلال العام وتم نشرها وتعميمها عبر وسائل النشر والاعلام المتاحة . كما قام بيت التمويل الكويتي بايفاد عدد من الطلاب في بعثات دراسية خارجية في مختلف التخصصات . وفي الجوانب الاجتماعية يوالي صندوق الزكاة والخيرات في بيت التمويل الكويتي القيام بتجميع اموال الزكاة والتبرعات وانفاقها في اوجهها الشرعية . كما يقوم بيت التمويل الكويتي بمنح القروض الحسنة بموجب الشروط والاولويات المحددة لها .

حضرات السادة المساهمين الكرام

لقد بلغ إجمالي الميزانية العمومية في ١٩٨٢/١٢/٣١ مبلغ ٧٧٨ر١٣٨ر٥٩٨ دينار مقابل ٠٩٩ر٩٦٩ر٣٧٦ دينار في ١٩٨١/١٢/٣١ أي بزيادة نسبتها ٧ر٥٨٪ .

كما بلغ إجمالي الموجودات ٩٢٩ر٧١٨ر٥٦٨ دينار مقابل ٠٥٨ر١٣٤ر٣٥١ دينارا في ١٩٨١/١٢/٣١ أي بزيادة نسبتها ٦٢٪ .

وفي جانب المطلوبات بلغ إجمالي الحسابات الجارية والودائع الاستثمارية بمختلف أنواعها ٦٨٧ر١١١ر٤٧٣ دينار بزيادة نسبتها ٩ر٦٠٪ عن عام ١٩٨١ .

وقد تم خلال عام ١٩٨٢ زيادة رأس المال المصرح به بنسبة ٥٠٪ حيث ارتفع من ١٠ ملايين دينار عام ١٩٨١ إلى ١٥ مليون دينار عام ١٩٨٢ .

وقد شهدت حقوق المساهمين زيادة كبيرة بلغت نسبتها ٩٧٪ حيث ارتفعت من ٣٨٣ر٠٨٩ر١٨ دينار عام ١٩٨١ إلى ١٧٨ر٦٢٨ر٣٥ دينار عام ١٩٨٢ .

وفي جانب الأصول بلغت جملة الاستثمارات ٥٤٣ر٦٦٣ر٢٧٢ دينار بزيادة نسبتها ١٠٥٪ عن عام ١٩٨١ هذا وقد شهدت الاستثمارات في مختلف المجالات توسعا كبيرا . فقد إزداد تمويل الاعتمادات المستندية وعقود المرابحة بنسبة ١٢٣٪ ليصل جملته إلى ٣٥٠ر٣٣٧ر٢٨ دينار وتوسعت الاستثمارات التجارية بنسبة ٥ر١٤٧٪ لتصل جملتها إلى ٦٦٥ر٧١٥ر٣ دينار . أما الاستثمارات العقارية فقد إزدادت بنسبة ١٠٥٪ لتبلغ جملتها ٦٨٧ر١٢٩ر٢٢٥ دينار . كما أن استثماراتنا لدى المؤسسات المالية الإسلامية قد إزدادت بنسبة كبيرة قدرها ١٧٩٪ حيث بلغت جملة هذه الاستثمارات بنهاية عام ١٩٨٢ ، ٤٨٧ر٢٥٣ر٢٧ دينار بالمقارنة مع مبلغ ٠٤٢ر٧٥٢ر٩ دينار عام ١٩٨١ .

هذا وقد بلغت جملة الايرادت الناتجة عن مختلف الأنشطة ١٤٤ر١٠٨ر٥٢ دينار بزيادة نسبتها ٢ر٥٣٪ عن جملة الايرادات المحققة عام ١٩٨١ .

وبعد خصم المصاريف والمخصصات المختلفة والبالغة ٦٤٢ر٢١٦ر٦ دينار فقد بلغ صافي الأرباح المحققة ٥٠٢ر٨٩١ر٤٥ دينار بزيادة نسبتها ٢ر٨٣٪ عن الأرباح الصافية المحققة عام ١٩٨١ والتي بلغت ٢٤٦ر٠٤٥ر٢٥ دينار .

وقد أمكن تحقيق هذه النتائج الطيبة بفضل الله سبحانه وتعالى بالرغم من الظروف السلبية التي سادت خلال النصف الثاني من عام ١٩٨٢ .

وقد توزعت الأرباح على الودائع الاستثمارية بالنسب التالية :

١ ـ ودائع التوفير الاستثمارية ٨٪

٢ ـ الودائع الاستثمارية محددة الأجل ٦٥ر١٠٪

٣ ـ الودائع الاستثمارية المستمرة ١٢٪

كما يوصى مجلس الادارة للجمعية العمومية بالآتي :

١ ـ توزيع أرباح نقدية بنسبة ١٠٪ ، أي بواقع ١٠٠ فلس لكل سهم .

٢ ـ توزيع أسهم منحة مجانية بنسبة ٢٥٪ ، أي بواقع ٥ر٢ سهم لكل عشرة أسهم .

وفقنا الله جميعا للعمل في طاعته ومرضاته .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

أحمد بزيع الياسين

رئيس مجلس الادارة

تقرير مراقبي الحسابات

إلى حضرات السادة مساهمي
بيت التمويل الكويتي ش.م.ك.

بسم اللـه الرحمـن الرحـيم

لقد فحصنا البيانات المالية لبيت التمويل الكويتي (شركة مساهمة كويتية) والمبينة على الصفحات من ٣٢ إلى ٤٢ . لقد شمل فحصنا إجراء الاختبارات اللازمة للسجـلات المحاسبية وغيرها من اجراءات المراقبة الاخرى التي وجدناها ضرورية ، وقد حصلنا على جميع المعلومات والايضاحات التي رايناها ضرورية لاغراض التدقيق .

في رأينا أن البيانات المالية تعبر بأمانة ووضوح عن الوضع المالي للشركة كما في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢ وعن نتائج أعمالها للسنة المنتهية بذلك التاريخ . في رأينا أيضا أن البيانات المالية تتفق مع كل ما نص قانون الشركات التجارية ، والنظام الأساسي للشركة على وجوب اثباته فيها وفقاً للمادة ١٦٤ من قانون الشركات التجارية ، في رأينا أن بيت التمويل الكويتي يحتفظ بدفاتر حسابية منتظمة وأن البيانات الواردة في تقرير مجلس الادارة فيما يتعلق بالبيانات المالية متفقة مع ما هو وارد في دفاتر الشركة وأنه حسبما وصل إليه علمنا واعتقادنا لم تقع خلال السنة المالية مخالفات لأحكام قانون الشركات التجارية أو النظام الأساسي للشركة على وجه قد يكون له تأثير سلبي على نشاط الشركة أو مركزها المالي .

مطلق مزيد المسعود
سجل مراقبي الحسابات رقم ـ ٨ الكويت
من مطلق المسعود وشركاه

دحمان عوض دحمان
زميل جمعية المحاسبين القانونيين المعتمدين ببريطانيا
سجل مراقبي الحسابات رقم ٢٨ .
الكويت
من مطلق المسعود وشركاه

الكويت في ١٥ يناير ١٩٨٣

بيت التمويل الكويتي ش . م . ك .

الميزانية العمومية في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
نقد وارصدة لدى البنوك	١١٧ر٣٥٣ر٩٥٦	٥٥ر٣١٦ر٠٢٧
تمويل للاعتمادات المستندية وعقود المرابحة	٢٨ر٣٣٧ر٣٥٠	١٢ر٧١٠ر٧٧٥
ودائع استثمارية لدى مؤسسات مالية اسلامية	٢٧ر٢٥٣ر٤٨٧	٩ر٧٥٢ر٠٤٢
مدينون ومدفوعات مقدما (ايضاح ٤)	١٤١ر٨٨٩ر٢٠٣	٢٦ر٧٦٣ر٠٧٣
استثمارات متاجرة في عقارات (ايضاح ٥)	٢٢٥ر١٢٩ر٦٨٧	٠٩ر٨١٤ر٧٧٥
بضاعة في المخازن (ايضاح ٦)	٣ر٧١٥ر٦٦٥	١ر٥٠١ر٤٩٨
أعمال انشائية قيد التنفيذ (ايضاح ٧)	٦٥٥ر٨٥٧	١ر٦٣١ر١٦٠
مجموع الموجودات المتداولة	٥٤٤ر٣٣٥ر٢٠٥	١٧ر٤٨٩ر٣٥٠
مدينون متوسطو الاجل	٨ر٤٧٤ر٨٧٧	
استثمارات وموجودات اخرى (ايضاح ٨)	١٠ر٨٥٤ر١٧٥	٢٣ر٣٧١ر١٥٩
موجودات ثابته (ايضاح ٩)	٥ر٠٥٤ر٦٧٢	٥ر٩٣٤ر٨٩٦
		٤ر٣٣٨ر٦٥٣
مجموع الموجودات	٥٦٨ر٧١٨ر٩٢٩	٥١ر١٣٤ر٠٥٨
التزامات العملاء لقاء اعتمادات وكفالات وحوالات مقبولة	٢٩ر٤١٩ر٨٤٩	٢٥ر٨٣٥ر٠٤١
	٥٩٨ر١٣٨ر٧٧٨	٧٦ر٩٦٩ر٠٩٩

أحمد بزيع الياسين
رئيس مجلس الادارة

ان الايضاحات المرفق

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
حسابات جارية	٧٠ر٠٥٠ر٥٠٢	٥٥ر١٨٠ر٧٠٦
حسابات الاستثمار المطلقة (ايضاح ١٠)	١٨٢ر٧٢٨ر١٦٠	
حسابات التوفير الاستثمارية	١٠ر٢٤٥ر٢٨٣	١١٦ر٦٩٢ر٠٣٥
ودائع استثمار محددة الاجل	٢١٠ر٠٨٧ر٧٤٢	١٠ر٥٥٥ر٠٠٤
ودائع الاستثمار المستمرة		١١١ر٦٩١ر٦٩٨
مجموع الحسابات الجارية وحسابات الاستثمار	٤٧٣ر١١١ر٦٨٧	٢٩٤ر١١٩ر٤٤٣
دائنون ومصاريف مستحقة (ايضاح ١١)	٢٥ر٥٧٠ر٧١٢	١٩ر٩٢٥ر٢٣٢
حصة المودعين المستثمرين في صافي الربح (١٢)	٣٢ر٩١٢ر٢٥٠	١٩ر٠٠٠ر٠٠٠
حصة رأس المال المساهم به في صافي الربح (١٨)	١ر٤٩٦ر١٠٢	
مجموع المطلوبات المتداولة	٥٣٣ر٠٩٠ر٧٥١	٣٣٣ر٠٤٤ر٦٧٥
حقوق المساهمين		
رأس المال المساهم به (ايضاح ١٣)	١٤ر٩٦١ر٠١٩	٩ر٥٦٧ر٧٣٠
احتياطي قانوني (بضمنه علاوة اصدار بمبلغ ٤ر٣٢٨ر٠٥٤ د.ك.) (ايضاح ١٤)	١٢ر٧٩٠ر٩٧٦	٣ر٨٧٣ر٧٧٢
احتياطي عـــام (ايضاح ١٥)	٧ر٨٧٦ر١٨٣	٤ر٦٤٧ر٨٨١
مجموع حقوق المساهمين	٣٥ر٦٢٨ر١٧٨	١٨ر٠٨٩ر٣٨٣
مجموع المطلوبات وحقوق المساهمين	٥٦٨ر٧١٨ر٩٢٩	٣٥١ر١٣٤ر٠٥٨
التزامات لقاء اعتمادات وكفالات وحوالات مقبولة نيابة عن العمـــلاء	٢٩ر٤١٩ر٨٤٩	٢٥ر٨٣٥ر٠٤١
	٥٩٨ر١٣٨ر٧٧٨	٣٧٦ر٩٦٩ر٠٩٩

تشكل جزءاً من هذه البيانات المالية

بدر عبد المحسن المخيزيـم
العضو المنتدب والمدير العام

حساب الأرباح والخسائر وبيان التوزيع للسنة المنتهية في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢

	إيضاح	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
الإيرادات			
العمليات المصرفية		٣ر٣٥٨ر٣٠٤	١ر٥٦٩ر٩٨٥
ارباح من الاستثمارات العقارية والتجارية والانشائية		٤٥ر٠٣٩ر٦٠٩	٢٩ر٩١٦ر٠٤٩
ايراد ايجارات		٢ر٣١١ر٨١٠	١ر٩١٦ر٧٩١
ايرادات اخرى		١ر٣٩٨ر٤٢١	٦١١ر٦١٣
		٥٢ر١٠٨ر١٤٤	٣٤ر٠١٤ر٤٣٨
المصاريف			
ادارية وعامة		٥ر٠٨١ر٢٦٥	٣ر٢٣٤ر٨٧٤
مخصص هبوط في قيمة الاستثمارات		٣٤٢ر٧١٣	٢ر٠٨١ر٦٨٧
مخصص عام للديون المعدومة والمشكوك في تحصيلها		٩٧٠ر٠٧٧	٣ر٤٢٦ر٧٦١
مخصص بضاعة متقادمة وبطيئة الحركة والخسائر المتوقعة عن عقود غير منتهية انتفت الحاجة إليه		(١٧٧ر٧٧٣)	٢٢٥ر٨٧٠
		٦ر٢١٦ر٦٤٢	٨ر٩٦٩ر١٩٢
صافي ربح السنة		٤٥ر٨٩١ر٥٠٢	٢٥ر٠٤٥ر٢٤٦
بيان توزيع صافي الربح			
احتياطي قانوني	١٤	٤ر٥٨٩ر١٥٠	٢ر٥٠٤ر٥٢٥
احتياطي عام	١٥	٤ر٥٨٩ر١٥٠	٢ر٥٠٤ر٥٢٥
مؤسسة الكويت للتقدم العلمي	١٦	٤١٩ر٥٠٥	١٧٧ر٠٣٦
مكافأة أعضاء مجلس الادارة		٨٠ر٠٠٠	٨٠ر٠٠٠
حصة المودعين المستثمرين في صافي الربح	١٢	٣٢ر٩١٢ر٢٥٠	١٩ر٠٠٠ر٠٠٠
حصة الاحتياطيات في صافي الربح	١٧	١ر٣٠٦ر٦٩٤	٤١٠ر٠١٦
حصة رأس المال المساهم به في صافي الربح	١٨	١ر٩٩٤ر٧٥٣	٣٦٩ر١٤٤
		٤٥ر٨٩١ر٥٠٢	٢٥ر٠٤٥ر٢٤٦



إيضاحات حول البيانات المالية

٣١ ديسمبر ١٩٨٢

١ ـ التأسيس

إن بيت التمويل الكويتي شركة مساهمة كويتية أسست في الكويت ومسجلة كمصرف لدى بنك الكويت المركزى .

٢ ـ النشاط

إن الأنشطة الرئيسية لبيت التمويل الكويتي تتضمن توفير الخدمات المصرفية ، شراء وبيع العقار وأنشطة تجارية أخرى بما فيها تنفيذ المشاريع بالنيابة عن أطراف أخرى . إن جميع الأنشطة تتم وفقا للمبادىء والتعاليم الإسلامية المبنية على غير أساس الربا سواء في صورة فوائد أو أية صورة أخرى .

٣ ـ السياسات المحاسبية الهامة

أ ـ العرف المحاسبي

أعدت هذه البيانات المالية وفقا لمبدأ التكلفة التاريخية .

ب ـ العملات الأجنبية

١ ـ يجري قيد المعاملات بالعملات الأجنبية بالدينار الكويتي بالأسعار السائدة بتاريخ المعاملة ، وقد أدرجت نتائج العمليات في حساب الأرباح والخسائر .

٢ ـ يجري تحويل الموجودات والمطلوبات بالعملات الاجنبية في نهاية السنة بالاسعار السائدة بتاريخ الميزانية العمومية وتدرج الأرباح أو الخسائر الناتجة عن عملية التحويل في حساب الأرباح والخسائر .

جـ ـ الاستهلاك

لايؤخذ استهلاك على الأراضي ملك حر ، أما تكلفة الموجودات الثابتة الأخرى فتستهلك بأقساط متساوية على مدى العمر الانتاجي المتوقع للأصل .

د ـ استثمارات معاجرة في عقارات

أظهرت الإستثمارات بسعر التكلفة وتقدير مجلس الادارة لسعر السوق أيهما أقل على أساس إجمالي قيمة الإستثمارات .

هـ ـ البضاعة

تقوم البضاعة بسعر التكلفة وصافي القيمة الممكن تحقيقها أيهما أقل بعد أخذ مخصصات كافية لتغطية المواد المتقادمة وبطيئة الحركة ، وتحدد التكلفة على أساس تكلفة الوحدة الفعلية .

و ـ أعمال إنشائية قيد التنفيذ

تقوم الأعمال الإنشائية قيد التنفيذ بالتكلفة المباشرة ناقصا مخصصات لأى خسائر محتملة ودفعات مرحلية مستلمة على الحساب ، وتتضمن التكلفة المواد والاجور المباشرة .

ز —

إيرادات العقود والمتاجرة بالعقار

١) إن مبيعات العقار تتم على أساس البيع النقدي والبيع بالأجل . إن الأرباح الناتجة من جميع مبيعات العقار تؤخذ بالكامل بتاريخ اتمام البيع .

٢) تؤخذ إيرادات العقود الانشائية طويلة الأجل على أساس طريقة « الانجاز الكامل للمشروع » ويؤخذ مخصص لاجمالي مبلغ الخسائر المتوقعة على العقود غير المنتهية في نفس السنة التي تحدث فيها مثل تلك الخسائر .

ح — مدينون

إن المبالغ المدينة المستحقة من العملاء قد أدرجت تحت البنود الملائمة في الميزانية العمومية بعد خصم مخصص عام للديون المعدومة والمشكوك في تحصيلها .

إن المدينين متوسطي الأجل هي تلك الديون التي تستحق بعد ١٢ شهرا أو أكثر من تاريخ الميزانية العمومية .

ط —

مكافأة إنهاء الخدمة للموظفين

تحتسب مكافأة انهاء الخدمة للموظفين حسب مدة الخدمة المتراكمة . لكل موظف وذلك وفقا لأحكام قانون العمل الكويتي .



٤ ـ مدينون ومدفوعات مقدما

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
مدينون (عقار ، سلع ، إنشاءات)	١٤١ر٧٨٢ر٠١١	١٢٩ر٢٤٢ر٤٠٢
مدينون أخرون	٤ر٨٨٣ر٨٣٦	١ر٣٢٢ر٧٠٠
مصاريف مدفوعة مقدما	٤٤٠ر٩١٩	٣٩١ر١٣٣
	١٤٧ر١٠٦ر٧٦٦	١٣٠ر٩٥٦ر٢٣٥
مخصص ديون مشكوك في تحصيلها	(٥ر٢١٧ر٥٦٣)	(٤ر١٩٣ر١٦٢)
	١٤١ر٨٨٩ر٢٠٣	١٢٦ر٧٦٣ر٠٧٣

٥ ـ استثمارات معاجرة في عقارات

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
مبانـــي	١١٣ر٤٢٤ر٤٩١	٢٣ر٩٥٠ر٧١٧
قسائـــم	٣١ر٩٣٣ر٥٠٥	٤٤ر٤٠٦ر٩٨٥
أراضي غير منظمة	٦٩ر٠٣٧ر٩٣٦	٣٥ر٢٧٦ر٠٩٣
سندات عقـــار	١٤ر٢٨٢ر٦٧٤	٩ر٧٢٩ر٨٩٩
	٢٢٨ر٦٧٨ر٦٠٦	١١٣ر٣٦٣ر٦٩٤
مخصص هبوط في قيمة الإستثمارات	(٣ر٥٤٨ر٩١٩)	(٣ر٥٤٨ر٩١٩)
	٢٢٥ر١٢٩ر٦٨٧	١٠٩ر٨١٤ر٧٧٥

في رأى مجلس الادارة أن القيمة السوقية للإستثمارات المبينة أعلاه على أساس إجمالي ، لا تقل عن صافي المبلغ المبين أعلاه .

٦ ـ بضاعة في المخازن

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
سيارات	٣٬٧٥٥٬٢٦٣	١٬٦٥٨٬٢٣٩
مواد غذائية	٣٬٢٠٠	١٩٬١٣٨
قطع غيار	٧٣٬١٧٦	٥٠٬٦٣١
بضاعة في الطريق	١٨٤٬٠٢٦	٢٥١٬٢٦٣
	٤٬٠١٥٬٦٦٥	١٬٩٧٩٬٢٧١
مخصص بضاعة متقادمة وبطيئة الحركة	(٣٠٠٬٠٠٠)	(٤٧٧٬٧٧٣)
	٣٬٧١٥٬٦٦٥	١٬٥٠١٬٤٩٨

٧ ـ أعمال إنشائية قيد التنفيذ

	١٩٨٢	١٩٨١
مصاريف عقود غير منتهية	٩٠٢٬٣٤٣	١٬٧٤١٬٣٣١
دفعات مرحلية مستلمة على الحساب	(٢٤٦٬٤٨٦)	(١١٠٬١٧١)
	٦٥٥٬٨٥٧	١٬٦٣١٬١٦٠

٨ ـ استثمارات وموجودات أخرى

	١٩٨٢	١٩٨١
شركات زميلة وتابعة		
- استثمارات	١٬٦٩٠٬١٦٤	١٬١٤٢٬٢٧٠
- حسابات جارية	١٬١٥٠٬٠٠٠	-
شراكة محاصة في عقارات	٢٢٥٬٦٩٩	٢٢٧٬٥٠٠
شراكة محاصة في أنشطة تجارية بعد خصم المخصص	١٬٠٧٠٬٤٤٢	٧٩١٬٦٢٨
مشروع المثنى	٦٬٨١٧٬٨٧٠	٣٬٧٧٣٬٤٩٨
	١٠٬٨٥٤٬١٧٥	٥٬٩٣٤٬٨٩٦

٩ ــ الموجودات الثابتة

يقدر العمر الإنتاجي للموجودات الثابتة لغرض احتساب الإستهلاك على النحو التالي :

عقارات مستأجرة	٢٠ سنة
أثاث وتركيبات	٣ سنوات
آلات ومعدات	٣ سنوات
سيارات	٣ سنوات

	أرض ملك حر	عقارات مستأجرة	أثاث وتركيبات	آلات ومعدات وسيارات	المجموع
	دينار كويتي	دينار كويتي	دينار كويتي	دينار كويتي	دينار كويتي
التكلفة					
في ٣١ ديسمبر ١٩٨١	٣ر٩٧٨ر٠٠٠	-	٤٣٢ر٢٤٩	٤٨٧ر٠١٦	ر٨٩٧ر٢٦٥
للاضافات خلال السنة	-	٢٠٩ر٩٣٣	٨١ر٣٣٧	٣٥٩ر٠٣٨	٦٥٠ر٣٠٨
للمستبعدات خلال السنة	-	-	-	(٢ر٠٠٠)	(٢ر٠٠٠)
مشروع قيد التنفيذ	١١٥ر٤٠٤	-	-	-	١١٥ر٤٠٤
ني ٣١ ديسمبر ١٩٨٢	٤ر٣٨٢ر١١٥	٢٠٩ر٩٣٣	٥١٣ر٥٨٦	٨٤٤ر٠٥٤	ر٩٤٩ر٦٨٨
لاستهلاك					
ي ٣١ ديسمبر ١٩٨١	-	-	٢٥١ر٨٣٣	٣٠٦ر٧٧٩	٥٥٨ر٦١٢
سنة	-	١٠ر٩٣٣	١١٩ر٩٨٧	٢٠٧ر٤٨٤	٣٣٨ر٤٠٤
مستبعدات	-	-	-	(٢ر٠٠٠)	(٢ر٠٠٠)
ي ٣١ ديسمبر ١٩٨٢	-	١٠ر٩٣٣	٣٧١ر٨٢٠	٥١٢ر٢٦٣	٨٩٥ر٠١٦
ـافي المبالغ الدفترية					
٣١ ديسمبر ١٩٨٢	٤ر٣٨٢ر١١٥	١٩٩ر٠٠٠	١٤١ر٧٦٦	٣٣١ر٧٩١	٥ر٠٥٤ر٦٧٢
٣١ ديسمبر ١٩٨١	٣ر٩٧٨ر٠٠٠	-	١٨٠ر٤١٦	١٨٠ر٢٣٧	٤ر٣٣٨ر٦٥٣

١٠ حسابات الاستثمار المطلقة

إن جميع ودائع الإستثمار هي لفترة سنة واحدة ، إن وديعة الإستثمار المطلقة المستمرة تجدد تلقائيا عند تاريخ استحقاقها لفترة مماثلة مالم يخطر العميل الشركة بعدم رغبته في التجديد خطيا قبل ثلاثة أشهر من تاريخ الإستحقاق . إن حسابات الودائع والتوفير تخول بيت التمويل الكويتي حق استثمارها وتتسلم أو تتحمل حصة من الأرباح أو الخسائر المحققة وبالنسبة التي تحددها الإدارة في نهاية كل سنة .

١١ ــ دائنون ومصاريف مستحقة

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
دائنـــون	٢١٫٤٦٨٫٥٧٤	١٤٫٩٥٦٫٥٥٠
دفعات مستلمة مقدما	٣٫١٠٧٫٣٢٨	٤٫٤٤١٫٠٦٠
مصاريف مستحقة	٩٩٤٫٨١٠	٥٢٧٫٦٢٢
	٢٥٫٥٧٠٫٧١٢	١٩٫٩٢٥٫٢٣٢

١٢ ــ حصة المودعين المستثمرين في صافي الربح

١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
٣٢٫٩١٢٫٢٥٠	١٩٫٠٠٠٫٠٠٠

وفقا لقرارات مجلس الادارة فقد احتسبت حصة المودعين المستثمرين في صافي الربح على النحو التالي :

	١٩٨٢	١٩٨١
حسابات التوفير الإستثمارية	٨٪	٩ ٪
ودائع استثمار محددة الأجل	١٠٫٦٥٪	١٢ ٪
ودائع الاستثمار المستمرة	١٢٪	١٣ ٪



١٣ ـ رأس المال المساهم به

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
المصرح به والمصدر ٠٠٠ر٠٠٠ر١٥ (١٩٨١ ـ ٨٤٠ر٨٤٣ر٩) سهم قيمة كل سهم دينار كويتي واحد	٠٠٠ر٠٠٠ر١٥	٨٤٠ر٨٤٣ر٩
المكتتب به والمخصص والمدفوع بالكامل	٠١٩ر٩٦١ر١٤	٧٣٠ر٥٦٧ر٩

زيد رأس المال المصرح به خلال السنة بمقدار ١٦٠ر١٥٦ر٥ سهم ليصبح ٠٠٠ر٠٠٠ر١٥ دينار كويتي وذلك بإصدار ١٥٢ر٩٥٣ر٢ أسهم منحة و ٠٠٨ر٢٠٣ر٢ أسهم نقدية بعلاوة اصدار قدرها ٢ دينار كويتي للسهم الواحد منها ٩٨١ر٣٨ سهما لم يكتتب بها . إن علاوة الاصدار قد تم ترحيلها الى حساب الإحتياطي القانوني .

١٤ ـ الاحتياطي القانوني

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
الرصيد في بداية السنة	٧٧٢ر٨٧٣ر٣	٢٤٧ر٣٦٩ر١
علاوة اصدار أسهم	٠٥٤ر٣٢٨ر٤	-
المحول هذه السنة	١٥٠ر٥٨٩ر٤	٥٢٥ر٥٠٤ر٢
الرصيد في نهاية السنة	٩٧٦ر٧٩٠ر١٢	٧٧٢ر٨٧٣ر٣

وفقا لأحكام قانون الشركات التجارية والنظام الأساسي للشركة استقطعت عشرة في المائة من صافي ربح السنة وحولت لحساب الاحتياطي القانوني .
ان علاوة الإصدار الناتجة من أسهم زيادة رأس المال غير قابلة للتوزيع .
ان توزيع باقي الإحتياطي قاصر على المبلغ المطلوب لتوزيع أرباح على المساهمين لا تزيد عن ٥ ٪ من رأس المال في السنوات التي لا تسمح فيها الأرباح الصافية المتراكمة للشركة بتأمين هذا الحد .

١٥ ــ الاحتياطي العام

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
الرصيد في بداية السنة	٤٫٦٤٧٫٨٨١	١٫٤٣٤٫٢٨٤
الزكاة المدفوعة خلال السنة	(٢١٣٫٠٤١)	(٧٠٫٠٨٨)
أسهم منحة	(٢٫٩٥٣٫١٥٢)	-
المحول من أرباح السنة	٤٫٥٨٩٫١٥٠	٢٫٥٠٤٫٥٢٥
حصة الاحتياطيات في صافي الأرباح (ايضاح ١٧)	١٫٣٠٦٫٦٩٤	٤١٠٫٠١٦
حصة رأس المال في صافي الأرباح (ايضاح ١٨)	٤٩٨٫٦٥١	٣٦٩٫١٤٤
الرصيد في نهاية السنة	٧٫٨٦٧٫١٨٣	٤٫٦٤٧٫٨٨١

وفقا لأحكام النظام الأساسي للشركة استقطعت عشرة في المائة من صافي ربح السنة وحولت لحساب الإحتياطي العام . ليست هناك قيود على توزيع هذا الإحتياطي .

١٦ ــ مؤسسة الكويت للتقدم العلمي

احتسب المخصص العائد لمؤسسة الكويت للتقدم العلمي على النحو التالي :

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
صافي ربح السنة	٤٥٫٨٩١٫٥٠٢	٢٥٫٠٤٥٫٢٤٦
ناقصا : المحول إلى الاحتياطي القانوني	٤٫٥٨٩٫١٥٠	٢٫٥٠٤٫٥٢٥
حصة المودعين في صافي الربح	٣٢٫٩١٢٫٢٥٠	١٩٫٠٠٠٫٠٠٠
	٣٧٫٥٠١٫٤٠٠	٢١٫٥٠٤٫٥٢٥
صافي الربح الخاضع للمخصص	٨٫٣٩٠٫١٠٢	٣٫٥٤٠٫٧٢١
٥ ٪ من صافي الربح الخاضع للمخصص	٤١٩٫٥٠٥	١٧٧٫٠٣٦

١٧ حصة الاحتياطيات في صافي الربح

حيث أن أرصدة الإحتياطي القانوني والإحتياطي العام تدخل ضمن الأموال المستثمرة فإنها تستحق حصة من صافي الربح أو الخسارة في نهاية العام بذات النسبة التي يحصل عليها رأس المال . وقد أضيفت هذه الحصة للإحتياطي العام .

١٨ حصة رأس المال المساهم به في صافي الربح

احتسبت حصة رأس المال في صافي ربح السنة بمعدل ١٣٫٣٣٣ ٪ (١٩٨١ - ١٥ ٪) وذلك على النحو التالي :

	١٩٨٢ دينار كويتي	١٩٨١ دينار كويتي
على رأس المال المدفوع	١٫٩٩٤٫٧٥٣	١٤٤٫٣٦٩
المحول الى حساب الاحتياطي العام (ايضاح ١٥)	(٤٩٨٫٦٥١)	(١٤٤٫٣٦٩)
	١٫٤٩٦٫١٠٢	-

يوصي مجلس الادارة الجمعية العمومية بدفع حصة نقدية من مقسوم الأرباح بنسبة ١٠ ٪ وتحويل الزيادة إلى الاحتياطي العام .

١٩ التزامات طارئة

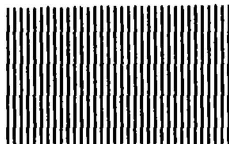
كانت هناك في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢ التزامات طارئة لقاء رأس مال غير مستدعى في شركات زميلة قدره ١٨٠٫٧٨٧ دينار كويتي (١٩٨١ - ٢٩٠٫٣٧٣ دينار كويتي) .

٢٠ ـ التزامات رأسمالية

صادق مجلس الادارة على انفاق رأسمالي مستقبلي لم يدرج في هذه البيانات المالية يبلغ ٠٠٠ر٠٠٠ر٢٥ دينار كويتي (١٩٨١ ـ ٠٠٠ر٥٠٠ر٢٢ دينار كويتي) .

٢١ ـ أرقام المقارنة

جرى تعديل بعض أرقام المقارنة لعام ١٩٨١ لتتفق مع تبويب بنود السنة الحالية .





الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

● الموزعون المعتمدون

مصر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .

تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج ــ تونس .

المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ص ب ٦٨٣ الدار البيضاء .

باقي دول العالم العربي : الشركة العربية للتوزيع ص ب ٤٢٢٨ بيروت .

المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية ــ لندن .

الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث

آن آربر متشجان .

● الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ ــ ١١ بيروت .

مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .

الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .

تونس : مكتبة الجديد ٧ مكرر شارع باب بنات تونس .

● الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر

دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ــ الكويت

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol 9
No 35

Rajab 1403
Sha'bān
Ramadān

May 1983
June
July